FA-I-53

REALE ACCADEMIA D'ITALIA

CONFERENZE E LETTURE
DEL CENTRO STUDI PER IL VICINO ORIENTE

VOLUME II.

CARATTERI E MODI DELLA CULTURA ARABA

152437
BIBLIOTECA DELLA FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA
TORINO

ROMA
REALE ACCADEMIA D'ITALIA
1943-XXI

PROPRIETÀ LETTERARIA

MICHELANGELO GUIDI

CARATTERI DELLA CULTURA ARABA

I.

Ad esaminare i caratteri di una grande cultura quale è l'araba, a collocarla storicamente al suo posto, non ci si mette certo per pura smania di erudizione o per voglia di sottigliezza. È anzitutto per il perfezionamento della nostra formazione umanistica e storica; chè quel grande complesso in più modi e in più tempi si connette con il nostro. Ma è anche per interpretare nella sua natura e nella sua forza un grande movimento, quello arabo contemporaneo, di cui un così diretto riflesso giunge ora a Roma, che ha ospiti due tra i maggiori capi di esso; e per fondare e promuovere il nostro atteggiamento di fronte ad esso sulla base del passato coscientemente rivissuto. A questo fondamento storico e, si potrebbe dire, umanistico dell'aspirazione che oggi unisce i popoli arabi, io potevo agevolmente riferirmi parlando giorni fa a Milano di nazionalismo arabo innanzi al Gran Muftī di Palestina e al capo del governo 'irāqeno. E nei colloqui che ho avuto l'onore di avere con essi, sempre da essi si è insistito, per la coscienza in loro innata del valore di questo passato, sul bisogno che Italiani ed Arabi che si affacciano sullo stesso mare si conoscano meglio e più

profondamente rievochino le ragioni di collaborazione e di comune azione in nome di una storia, che accanto agli inevitabili contrasti, ha espresso tante ragioni di comune destino.

A questo scopo vuol servire il corso di letture che svolgerà in quest'anno il nostro Centro, e che mira appunto, nel suo svolgimento, a mostrare per vari campi della cultura il grande contributo che hanno dato gli Arabi alla vita spirituale del mondo, costituendo per sè un titolo di nobiltà e una garanzia di nuovi alti destini.

Quasi a prefazione delle singole trattazioni che seguiranno io vorrei qui esaminare nel suo complesso la cultura araba; e anzitutto enumerarne e dichiararne quelli che ne sembrano i caratteri più tipici; e riportandoli alle loro origini e studiandone la portata e la funzione, venire in chiaro per quanto ci è possibile del posto che nel grandioso insieme del complesso storico culturale che abbraccia i paesi del Mediterraneo, va a questo singolare e grande prodotto della civiltà umana.

Chi guardi bene in fondo negli elementi costitutivi del complesso che noi riuniamo sotto il nome di cultura araba, e tenti di penetrare nell'essenziale, trascurando il particolare o quello che appare meno operante, è colpito da alcuni costanti orientamenti che sembrano essere i più adatti a farne comprendere, o meglio anche a farne sentire, l'intima natura; e costituire la premessa indispensabile per valutare appieno le relazioni della cultura stessa con l'Occidente. Ciò che noi, che rifuggiamo da ogni relativismo che neghi la possibilità di comunicazione tra culture diverse, riteniamo vivo bisogno dell'attività storiografica: ora che l'industria degli studiosi ha così ampiamente informato sulle culture orientali.

Un primo sicuro elemento che si impone subito alla attenzione, quale esigenza sempre presente in ogni prodotto culturale arabo è la costante cura della forma, la ricerca dell'espressione letteraria, secondo uno stile puramente arabo che risale alla tradizione antica preislamica e al Corano. Nessuna forza riesce attraverso i secoli a vincere tale stile: esso resta quale segno vivo della tenacia con cui l'arabismo ha mantenuto fede alle sue origini.

A questo carattere stilistico si può aggiungere, segno anch'esso di costante attaccamento alla tradizione, il carattere di religiosità, vera categoria di vita che informa ogni manifestazione della cultura araba; religiosità che attinge una sua ben definita natura non solo nell'ambiente, l'Arabia antica, percorsa da tante correnti religiose, ma anche e soprattutto alla personalità del profeta Maometto, all'indirizzo da lui dato con il Corano e con gli innumeri suoi detti che la pietà dei fedeli ha riunito in ricca raccolta e ha costituito a dignità di fonte di indicazione divina. Anche le manifestazioni delle minoranze cristiane portano con sè tutto il calore e la devozione del Cristianesimo orientale e la subordinazione di ogni criterio a quello religioso che in special modo si è delineata in Oriente.

Terzo carattere che sembra potersi considerare fondamentale è un vigile senso di conservazione, nato già certamente nella vita patriarcale delle antiche tribù arabe, nell'atavico rispetto dell'autorità degli anziani e della loro tradizione. Questo senso di conservazione appare chiaro nella vita religiosa che, posta innanzi a innovazioni (*bid'ah*, che vuol dire novità, è la parola araba per eresia) se ne difende ricorrendo con fiducia all'opinione del l'*as–salaf aṣ–ṣālih* « la buona gente del passato ». *Salafiyyah* si chiama

una tendenza moderna che, pur volendo profittare per la maggior gloria dell'Islām del progresso moderno, intende restaurare in pieno, nel tumulto di oggi, la semplice e vecchia fede del *salaf*. Elemento sovrano di equilibrio, tale senso mantiene intatti, per secoli, princìpi e forme di vita mostratisi efficaci e vitali. Ma non è tale che non si sposi ad una possibilità di accoglimento di una materia nuova, sorvegliata e ridotta dal vigile spirito conservativo e foggiata in forme medie di fusione e di compromesso; quando s'intende la conservazione non divenga fanatismo. Nelle conferenze che seguiranno si avrà, senza dubbio, occasione di vedere nei singoli campi alternarsi e coordinarsi queste due esigenze e nascerne delle forme di media via, che, ripetendo come vedremo meglio un impulso sceso anche esso da Maometto, costituiscono nel loro insieme un particolare aspetto dell'Islām e della cultura araba.

Va messo infine in speciale rilievo, un altro carattere ancora: l'universalità. La religione musulmana dopo aver abbattuto con Maometto la barriera tra le tribù arabe divise dal rigido sistema della solidarietà tribalizia, dopo aver così riunito tutti gli Arabi nella comune cittadinanza del Regno di Dio in terra, trascende anche la nazione, e chiama a sè, divenuta teocrazia, tutti i popoli. Poi la conquista fulminea che condusse le armi arabe vittoriose dalla Spagna all'India, diede a questa unione di popoli un vastissimo impero universale, che, per alcuni rispetti, può paragonarsi con il romano, tutto unito, come il romano dalla lingua latina, dall'arabo e dalla sua letteratura,

Di questi caratteri che noi abbiamo elencati giova ora meglio mostrare il fondamento storico su cui essi poggiano, e da cui ricevono saldezza e potere di azione: se ne deter-

minerà meglio così la loro forza di indicazione per il nostro asssunto, che è, come abbiamo detto, il giudizio sulla natura e la funzione di questa cultura.

Noi abbiamo indicato per primo carattere lo stile letterario arabo ben determinato e costante. Questa è l'eredità cospicua dell'antichità araba, una qualità tradizionale indelebile. La nazione araba prima di Maometto ha vissuto una sua intensa vita, meno conosciuta come è naturale di quella islamica che assurse a fattore di storia mondiale. Vita per lo più di beduini costretti dall'avarizia della terra al nomadismo; ma anche di sedentari, beduini cioè fissatisi successivamente al terreno, secondo un processo ben noto; cittadini di Mecca e di Yathrib, come si chiamava Medina prima dell'emigrazione del profeta, o di altri centri anche, in Siria o Mesopotamia, ove da tempo antichissimo gli Arabi, anticipando il moto della grande conquista musulmana, sciamavano; e dove erano sorti due piccoli regni arabi rispettivamente sotto l'influenza dell'impero bizantino e di quello persiano.

A noi certo non importa in questo contesto di storia culturale della maggiore o minore attendibilità delle fonti arabe per la ricostruzione di questo o di quell'avvenimento concreto; ci interessa di più che la ricca tradizione nazionale ci fornisce un quadro, nell'insieme non bugiardo, della vita di quelle tribù e di quelle città; e che resta, nonostante le opinioni degli ipercritici, solidissimo appoggio per le nostre ricerche. Quello che più ci colpisce rispetto al nostro scopo nella figura che tale tradizione ci ricostruisce dell'antica vita, è la mirabile disposizione al bel parlare, al giusto sentenziare, che appare in certo contrasto con altri aspetti

della vita, primitivi, si potrebbe dire alle volte barbari: e una poesia d'arte di alto valore, espressa con uno strumento di lingua perfetto, una al di sopra dei dialetti, certo frutto di lungo sviluppo. Questa poesia, di cui sentirete qui parlare, esprime fedelmente con il suo canto dei motivi di vita più cari al beduino una vivissima attitudine descrittiva, e una vena di forte lirismo. Tradisce insieme la mancanza di una sintesi veramente organica, che più che allineare fondi in vere unità i singoli spunti; ed è qualità questa che si perpetua in più manifestazioni della cultura araba e, per esempio, nella mancanza di una storiografia coordinata, e, fin dal tempo più antico, dell'epica o del dramma. Ma su questo non possiamo qui fermarci; e ci interessa di più notare che in questa poesia appare anche potentemente descritto l'ideale dell'uomo arabo, valoroso, eloquente, coraggioso, magnanimo. Possiamo anche rintracciare in questo periodo eroico di vita araba un'oratoria solenne e maestosa, una gnomica arguta, una intiera letteratura di detti proverbiali. V'è insomma, e questo è il punto che vogliamo fermare poichè non possiamo dilungarci sulla descrizione, un patrimonio tradizionale di vita, di lingua, di arte che non poteva perire; la base di un umanismo. E questo guadagnò poi infinitamente in vigore poichè, Maometto con la sua riforma gli diede, e sembra uno di quei paradossi di cui la storia è così ricca, il decisivo impulso. Maometto, sebbene sorto a distruggere l'antico paganesimo, sebbene il suo Corano riecheggi, in alcuni suoi aspetti, fonti giudaiche e cristiane, ha reso il migliore omaggio all'antico stile accogliendolo in pieno nel Libro: che sa più della prosa degli antichi arabi che non di quella dei testi giudaici e cristiani da cui ha tratto parte della sua materia: che ha insomma ben

netta l'impronta dell'arabismo. Nè è meraviglia poichè Maometto è stato espresso da quella forte tradizione e il suo grande affanno è stato quello di dare religione degna al suo popolo. Nè è da pensare che il male che Maometto ha detto dei poeti in un famoso passo del Corano, abbia impedito l'entrata della tradizione poetica nell'Islām; quel passo va interpretato come una reazione agli attacchi scagliati dai poeti pagani nelle loro satire, genere diffusissimo e assai temuto di antica poesia, creduto anche partecipare di potere magico a danno dell'avversario. Dice la *Sūrah* 26, vers. 223–225: *wa'sh–shu'arā'u yattabi'uhum al–ghāwūn alamtara annahum fī kullī wādin yahīmūn wa annahum yaqūlūna mā lā yafhamūn* « i poeti, i traviati li seguono: non vedi forse che essi vanno folleggiando per ogni valle? e che essi dicono quel che non fanno? ». Maometto stesso si valse poi dei poeti per rispondere ai poeti; e dopo la conversione delle tribù la poetica si coordina sempre più intimamente con l'Islām e assurge poi insieme con la prosa del Corano alla dignità di fonte prima di vita letteraria ed artistica, e di stile; *sundesmos* questo che collega insieme tutta la cultura araba.

È qui da notare con speciale rilievo che i Cristiani nel tempo prima di Maometto hanno preso parte notevole alla formazione di questo stile, e cristiane furono molte tribù e cristiani anche, monofisiti o nestoriani, sovrani e abitanti dei due piccoli regni arabi di Siria e di Mesopotamia a cui abbiamo già accennato. Dopo poi la missione di Maometto i Cristiani che non si convertirono non rimasero però straniati dall'arabismo, per la forza delle loro tradizioni, per il prestigio della letteratura musulmana, che sulla base della lingua e del passato comune si veniva formando;

e presero anzi parte notevole, meno s'intende per le scienze religiose islamiche, all'opera letteraria. Da parte cristiana è venuto un notevolissimo apporto alla risurrezione e alla vivificazione del ricordo umanistico arabo, e ancora oggi filologi e storici arabi cristiani sono fra i più solerti in questo campo.

*
* *

Del secondo carattere, la religiosità che orienta tutto l'insieme della cultura arabo–islamica, noi dobbiamo cercare il fondamento in primo luogo in una disposizione dello spirito orientale, la quale se noi non possiamo sempre analizzare nelle sue misure, e lo dice anche la denominazione un po' generica, sentiamo vivissima quale caratteristica che distingue una serie di tradizioni dalle forme prevalenti in Occidente; che le grandi religioni universali siano nate in Oriente non è certo un caso. Ma è anche in una persona, nella sua energia, nella forma che ha saputo imprimere a tutta la vita religiosa della nazione, è insomma in Maometto che noi troviamo la fonte più viva di questo carattere.

La profonda natura monoteistica e trascendente che diviene tipica di tutta la religiosità musulmana, ha certo la sua base nel giudaesimo e nel cristianesimo, ma è Maometto che le ha dato per i Musulmani, tutto il rilievo. Così l'assoluta signoria di Dio, la dipendenza dell'uomo separato dal Signore dall'abisso che solo la sua misericordia sa valicare, è concezione che Maometto ha più specialmente promosso; e Islām, la parola poi destinata a riassumere tutta la vita nuova degli arabi, appare già nel Corano e vuol dire il completo abbandono, la dedizione alla volontà superiore

dell'Eterno; e da questa dedizione stata già sentimento vivo ed operante nel fondatore, nasce anche il fatalismo, forza potente nelle conquiste, ma anche mortificatore di energie.

La religiosità di monismo o emanatistica o gnostica era certo presente nel mondo orientale ove ebbe le più grandi manifestazioni; lo gnosticismo minacciò la Chiesa cristiana nelle sue origini, il manicheismo invase dalla Persia l'Oriente e divenne, e non a caso, uno dei maggiori nemici dell'Islām, che si può chiamare sua antitesi. Un'eco di gnosi giunse anche a Maometto che ne raccolse qualche elemento marginale. Ma la sua concezione religiosa diffusasi con tanta celerità fu la cittadella della trascendenza, della rivelazione e del monoteismo; e tutta la lotta che l'Islām oppose alle deviazioni e alla fantasia della religiosità opposta, scende direttamente dalla sua energia; e costituì anche un non indifferente merito dell'Islām che vinse più morbose manifestazioni sorte nel suo seno, per lo più filiazioni di manicheismo e di mazdachismo, i quali invasèro anche l'Impero bizantino e giunsero poi anche in Europa.

Tale concezione religiosa fondamentale arricchita poi dal vivissimo senso della sapienza e saggezza e provvidenza di Dio, della sua giustizia, non è semplicemente articolo di un catechismo: ma mentre assicura la diffusione di elevati concetti tra popoli barbari, tra cui per più circostanze l'Islām ha trovato maggiore aderenza, informa di sè per la parte prevalente l'attività dotta e di pensiero dei musulmani. Un punto che va specialmente rilevato in questo contesto è che la trasmissione attraverso le traduzioni siriache ed arabe di scienza e filosofia greca, le cui voci nella decadenza del Medio Evo erano fioche, non avvenne solo per

meccanica riproduzione. V'è anche un'interpretazione, una vivificazione di alcuni aspetti che ha la sua radice proprio in questi caratteri di religiosità che noi tentiamo qui di mettere in rilievo; ed ebbe certo la sua efficacia per chi i Greci riconobbe attraverso gli Arabi: e in ultima analisi anche per noi oggi.

Anche il coordinarsi del senso di conservazione, con la facoltà di recezione, la possibilità di accoglimento di materia nuova sì che ne risulti una figura originale di meditato progresso che non tradisce il principio – ne abbiamo già accennato sopra, – risale ad un atteggiamento di Maometto che può chiamarsi di media via ed ha anche le sue manifestazioni nella disciplina morale e sociale di cui non possiamo qui in modo speciale occuparci.

Questo ritmo – costante perchè impresso fin dall'inizio dall'esempio di Maometto – permette alla cultura araba di adempire ad una funzione di equilibrio e di diffusione insieme; la pone in una tipica situazione media in cui, senza tradire le sue origini e senza rinunziare al suo compito orientale, entra nel più fecondo contatto con l'Occidente od anche con altre tradizioni.

Così nell'esame che stiamo tentando degli elementi e dei caratteri della cultura araba e arabo–islamica, già possiamo assodare che alcuni tra i più importanti di essi poggiano sicuramente su due pilastri principali: l'antichità araba e l'azione di Maometto. Caratteri non solo durevoli, ma in special modo indicativi sulla natura di tutto il fenomeno; e ce ne varremo or ora.

È poi la conquista che completa l'edificio; nel diffondersi degli Arabi in paesi di antica cultura, nell'Impero

bizantino, in Persia, e nei luoghi ove fiorirono anche le letterature cristiane orientali, la naturale sete di conoscenza e di progresso di un popolo, che nella sua antica vita aveva già dato mostra di tante qualità, portò fatalmente alla penetrazione dell'influsso straniero. Ma l'umanismo già costituito sulle due basi tradizionali, e con esso la disposizione religiosa, così saldamente fondata, impediscono, con come non fu per altri popoli invasori nella storia del mondo, lo scardinamento del sistema originario; chè anzi la nuova materia entra come complemento, non come rivoluzione, sorvegliata dallo spirito di conservazione, regolata da quel ritmo di media via di cui abbiamo or ora parlato.

La conquista, ognuno lo ricorda, fu travolgente; a metà del secolo VII i Califfi imperavano già nei più ricchi e potenti imperi del vicino Oriente; e in pochi decenni dall'estremo Occidente all'India si diffonde il nome musulmano. E con la conquista l'universalità, già affermata da Maometto, il quale oppose al sistema particolaristico delle tribù quello universale della fratellanza in Dio, si attua pienamente. Tutti i popoli conquistati accorrono alla nuova religione, il governo teocratico regge il regno di Dio in terra; e l'arabo, la lingua del Corano e dei dominatori, diviene veramente lingua universale con un processo e con effetti che trovano le loro analogie nella storia del latino. È nella pienezza di questa universalità che appare tutta la funzione mondiale dell'arabismo, che dà e riceve: nella promozione della cultura e dell'arte che gli fu propria in paesi di Oriente e di Occidente, dalla Spagna e Sicilia ai più lontani paesi orientali; nell'opera di trasmissione della filosofia e della scienza greca, meriti e glorie di cui gli Arabi sono ancora giustamente fieri.

Nelle conferenze che seguiranno si troverà traccia dei caratteri che abbiamo tratteggiato e il senso delle cose che son venuto dicendo. La forza dell'antica tradizione e il valore classico della poesia antica apparranno nei discorsi che tratteranno di poesia araba: e si vedrà certo anche in questo campo l'afflusso di influenza straniera e la reazione che l'arabismo ha saputo opporre, forte della sua tradizione. E apparrà nella mistica araba la tradizione e la materia nuova, la lotta tra i concetti tipici islamici, tra monoteismo e trascendenza e monismo e immanentismo; e i tentativi di conciliazione, la formazione cioè di un compromesso o meglio di una media via di cui è esempio così cospicuo il grande al-Ghazzālī, la cui fama oltrepassa certo la cerchia degli specialisti. Se la filosofia araba tanto assume dalla materia greca, si vedrà però affermarsi anche in essa la tradizionale disposizione, e accentuarsi i princìpi o metodi che più ad essa si confanno. La forza della tradizione dell'antica Arabia apparrà nel discorso sulla cultura arabo-cristiana, l'universalità in piena luce in quello sulla cultura araba presso i Turchi; mentre chi tratterà sulla medicina dovrà mostrare la facoltà di apprendimento degli Arabi in una delle loro più brillanti manifestazioni, e il grande merito che loro spetta per la conservazione e la diffusione in nuove originali elaborazioni dei tesori della sapienza greca.

*
* *

Noi fin qui abbiamo tentato di elencare una serie di caratteri della cultura araba e di riferirli alla loro fonte, ed abbiamo insieme accennato alla funzione che nella vita

culturale alcuni di essi, in alcune circostanze, hanno avuto. Ma il momento più difficile della ricerca, se essa vuol esser completa, è quello di esprimere dall'elenco un senso concorde; è quello di fissare per la cultura araba il suo vero posto nello svolgimento storico e con ciò la sua propria funzione nell'economia culturale. È in fondo un aspetto del problema massimo del valore dell'orientalismo in una storiografia che non sia cronaca o somma di notizie erudite; e che possa rientrare nel quadro di un'attività umanistica. Ma a dir vero il concetto di una feconda compenetrazione della storiografia del mondo orientale o per lo meno vicino orientale, e quello occidentale, in nome di un'unità dello spirito, non si è facilmente affermato. Nel suo famoso libro intitolato *Paideia*, lo Jäger sviluppa il concetto che la nostra storia comincia con i Greci e che la vera storia, che ha per fondamento una feconda parentela spirituale ancora attiva in noi, non può avere per teatro che i soli popoli ellenocentrici, come egli li chiama, i quali dai Greci hanno preso il principio cosciente della vera cultura e cioè l'ideale dell'educazione dell'individuo in tutta la sua armonia. Le altre culture non meritano in fondo neanche questo nome; ma organizzate secondo un principio loro proprio, sacrificano l'armonia al predominio di una sola direzione che spinge l'uomo lontano dall'ideale perfetto di vita. I valori orientali non sono che una *barbaron sofia*, una vetrina di curiosità di oggetti esotici. Accanto a questo ellenocentrismo ecco disegnarsi le teorie del relativismo, che hanno avuto recentemente una clamorosa manifestazone in un famoso libro dello Spengler. Egli afferma perentoriamente nel suo *Untergang des Abendlandes* che non è possibile la comunicazione tra culture varie: esse non sono che pianeti erranti separati dall'abisso,

nè possono irraggiare la loro influenza e vicendevolmente collaborare. Lo Spranger ancora lo segue e va oltre nel negare valore esemplare ad ogni cultura, compresa la classica. Noi, e ne fanno fede gli studi che amiamo, non possiamo acquietarci nè all'esclusivismo dello Jäger, nè al relativismo dello Spengler e dei suoi seguaci; sentiamo invece vivissimo il fascino di questa collaborazione tra provincie diverse di cultura, tra orientamenti religiosi diversi, in vista di sintesi fruttuose preparatrici, di fasi sempre nuove; e negli studi orientali cerchiamo, in omaggio alla coscienza di questo cooperare tra le culture, anche un valore umanistico, che risuscitando nella loro essenza le forme antiche, ridìa ad esse e all'insieme in cui sono penetrate, rinnovato valore educativo: nella coscienza chiara ed attiva delle singole forze. E nella cultura araba noi cerchiamo non solo di sorprendere in pieno rilievo antiche qualità orientali per un puro bisogno di descrizione, ma anche la natura di questa costante collaborazione, che ci appare elemento vitale di storia.

Un considerevole studio di un grande islamista tedesco, il Becker, ha tentato di collocare in un organico sistema storico l'insieme della cultura islamica che per tanta parte s'identifica con l'araba. Egli è pienamente convinto della coordinazione e collaborazione dei due cicli di civiltà, quello europeo e quello islamico, e sviluppa una teoria sulla quale è opportuno fermarci un momento, poichè dalla sua considerazione e dalla sua critica può forse nascere la migliore determinazione del nostro punto di vista storico sulla questione.

La costruzione del Becker si fonda prevalentemente su una concezione un po' meccanica, o come dire? aritmetica,

del sorgere delle varie culture. Egli comincia infatti con lo stabilire una serie di forze primordiali, *Urgewalten*, che avrebbero con la loro energia formato i cicli di cultura d'Europa e del Vicino Oriente. Le *Urgewalten* che hanno prodotto la civiltà islamica e quindi l'araba, sono l'antico Oriente e specialmente il profetismo e ritualismo ebraico, il dualismo e l'escatologia persiana, la magia babilonese, la burocrazia e l'assolutismo orientali; in secondo luogo l'antichità classica nella forma assunta dall'ellenismo, specialmente nella vita quotidiana, nella scienza e nell'arte, e infine il Cristianesimo nella sua espressione dogmatica, culturale, mistica. Se queste sono l'energie primordiali che hanno prodotto l'Islām, esso si distingue dagli altri cicli culturali dell'Asia che non ne sentono l'influenza: è invece nella più stretta relazione con il mondo europeo, il quale partecipa appunto degli stessi fattori o *Urgewalten* che abbiamo qui sopra indicato. Conclusione è che la cultura islamica e la cultura europea sono intimamente collegate e che è impossibile scindere questi due termini per la comprensione di essa. La storia culturale nostra deve distinguere Europa e Islām da un lato, Asia dall'altro.

Ma dopo aver stabilito questa fondamentale analogia egli scopre le ragioni delle altrettanto forti differenze che le separano. Egli la trova specialmente nella reazione opposta dall'Europa e rispettivamente dall'Islām e dall'arabismo, alla eredità classica. L'Europa ha avuto come suo fattore lo spirito umanistico, che è proprio dell'Occidente, il quale nella sua concezione dell'individuo rivive tutti i valori classici nella loro pienezza. Posto dinnanzi alle cause di questa differenza di reazione il Becker deve trincerarsi in un *non liquet*.

Bella costruzione, forse anche troppo bella, o troppo erudita, troppo da tavolino. Per abbozzare appena una critica ad essa basti osservare che è altra l'influenza dell'antico Oriente e del Cristianesimo nella cultura europea e in quella araba. Dell'antico Oriente è penetrata in questa ultima la tradizione nazionale, quella araba, proprio quella che abbiamo qui sopra veduto conferire all'insieme della cultura un carattere così determinato. Il Cristianesimo ha avuto nell'Impero Romano le sue più splendide manifestazioni: e si chiama proprio dai Romani la lettera paolina che è base di vita cristiana. In Arabia giungeva, quando Maometto assunse alcuni elementi, al VII secolo, in epoca dunque ormai di decadenza bizantina e dopo le laceranti lotte cristologiche del V secolo e dei seguenti, in debole e fioca voce, attraverso i missionari siriaci che non dovevano essere luminari di scienza teologica o focolari di pietà; o attraverso la professione fiacca e distratta delle tribù arabe cristiane. Si ha l'impressione che il Becker chiami arbitrariamente con uno stesso nome dei complessi, quali l'Antico Oriente e il Cristianesimo che influiscono nell'Europa, e quelli che agiscono sull'Islām, che hanno aspetti nei due casi così diversi. E che dire dell'antichità classica ? L'Europa l'ha sempre vissuta come sua eredità ed anche nel Medio Evo; e il Rinascimento la risuscita in pieno, nella sua ricostruzione dell'individuo. La cultura araba aveva già, e lo abbiamo visto, la sua tradizione antica a cui guardava, in atteggiamento umanistico, per la costruzione dell'uomo; ed essa non ha cercato nella tradizione classica null'altro che una somma di nozioni scientifiche e filosofiche, che essa, con il carattere che abbiamo qui sopra indicato, si è sforzata di fondere in un'accettabile armonia

con la propria tradizione religiosa, anch'essa come il suo umanismo di natura prettamente orientale.

Così sembra, in conclusione, che pur essendo i fatti esposti dal Becker rigorosamente esatti, pur sussistendo questa comunicazione nelle fonti della tradizione europea e di quella islamica, non è quella del Becker la formulazione esatta delle relazioni che corrono tra i due mondi.

È invece meditando sui caratteri che abbiamo qui sopra studiati che si può avvicinarsi, io credo, a un senso più vivo di questa realtà. Dico avvicinarci, poichè son queste quantità difficili a misurare; quanto spesso a una sensazione viva ed acuta di una relazione o di una parentela in questi campi non può corrispondere con altrettanta chiarezza la formulazione teorica di essa! È che siamo anche noi e tanto più chi a questi problemi dedica cure e meditazioni, nel pieno flusso del fenomeno; e gli impulsi di simpatia e di comunicazione radicati in primordiali ricordi non ci portano nella zona di fredde speculazioni, ma nel dominio indefinito del sentimento.

Lo spiccato carattere letterario arabo, il tener fede ad esso nei secoli, il perdurare di uno stile caratteristico e che di Oriente porta così profonda impronta, pone per sempre la cultura arabo–islamica tra i più tipici fenomeni di Oriente; e la giusta osservazione del Becker circa le relazioni che lo hanno legato all'Occidente non devono ingannare, trasformandosi in una troppo rigida classifica di cicli culturali sulla vera natura del processo.

È poi la intensa penetrazione religiosa di tutto lo sviluppo culturale, è il secondo carattere che abbiamo esaminato che conferma tale conclusione. La religiosità, lo abbiamo notato, tipica del complesso, lo riporta in pieno

alle sue origini orientali; e mai nella tradizione arabo–islamica per la congenita orientale fusione di sacro e laico è sorto, se non in questi ultimi tempi per evidente influsso europeo, il tentativo di separare il dominio di vita terrena e il dominio di religione.

Orientale appare dunque nella sua origine, nella sua ispirazione di base, tutto il complesso della cultura arabo–islamica; è la conclusione a cui ci porta necessariamente il perdurare costante dei due primi caratteri che noi abbiamo studiato, lo stile, che rimonta all'antichità araba, la religiosità che per la sua parte maggiore risale a Maometto.

Ma altri caratteri, che non a caso abbiamo indicato in questa sede, e a pregiudizio di altri per la necessaria brevità, agiscono per dare alla cultura araba la sua intiera fisionomia, la sua piena funzione. Sono soprattutto la recettività, la facoltà di accettazione di materia straniera con l'originale reazione e la conservazione del patrimonio tradizionale o condizione di vita e di durata; e sono il moto di espansione e di conquista, e la universalità espressa nel miglior modo dalla diffusione e dal prestigio della grande lingua di cultura, l'arabo. Nelle nuove sue sedi, al contatto di grandi civiltà nell'epoca medioevale quando il vigore della cultura di Roma sembra venir meno, l'arabismo, armato della sua tradizione, ma pronto a ricevere le altre senza esserne sommerso, si mostra in tutta la sua dignità; costruttore di una attivissima espressione di vita nazionale ed orientale, ma insieme creatore di un nuovo originale rapporto con l'Occidente, suo assertore con la sua potenza e la sua diffusione. Non dunque è necessario cercare in un'astratta formulazione una pretesa unità con l'Europa, ma considerar la cultura arabo–islamica tra i due mondi con la più alta e dignitosa

funzione di civilizzazione e di collaborazione nell'uno e nell'altro; non cultura isolata senza possibilità di viva comunicazione con l'Europa, ma elemento essenziale di un'unità di ordine superiore, che trascende i cicli tradizionali.

Questo va anche opposto alle idee dello scrittore egiziano Ṭāhā Ḥusein, che nel suo recente libro sul futuro della cultura araba, sostiene, toccando solo in parte il vero, che essa deve considerarsi quale parte del complesso mediterraneo, insieme con la civiltà classica.

Gli storici della cultura si sono affannati in teoriche elucubrazioni per trovare le costanti o le categorie della storia della civiltà; e elaborati sistemi del Dilthey o del Troelsch o di altri le ricercano nella psicologia, nella sociologia od altrove; ed essi ci offrono proficui spunti di meditazione e motivi di chiarificazione. Ma a un punto fisso a me pare si debba pur sempre guardare nella più completa antitesi alle tendenze relativiste; e cioè all'impulso, all'istinto di collaborazione che distribuisce ed equilibra i doni che Dio ha dato a popoli diversi. Di questa collaborazione che è stata così viva tra Oriente ed Occidente, tra arabismo ed Europa, che è stata anzi una delle glorie di esso, vorrei riassumere qui tutto il senso e ripeterlo ai nostro amici arabi; perchè la coscienza elaborata della storia comune giova più che ogni altra cosa alla salda, serena operosa amicizia, quale è quella che calorosamente esprimiamo qui concludendo, ai popoli arabi, ai loro capi, ospiti ancora di Roma.

BREVE BIBLIOGRAFIA

C. H. Becker, *Der Islam im Rahmen einer allgemeinen Kulturgeschichte*, in « Islam studien ». Leipzig, 1924, I (prima pubbl. in « Zeitschrift d. deutschen Morgenl. Gesellsch. », 76, 1922).

H. H. Schaeder, *Der Orient und das griechische Erbe*, « Die Antike », vol. IV.

M. Guidi, *Trois Conférences sur quelques problèmes de l'Orientalisme*, « Annaire de l'Institut de Philologie et d'histoire orientales », III. Bruxelles, 1935.

C. Antonj, *Dallo storicismo alla sociologia*, Firenze, 1939 (cfr. spec. i capitoli su Dilthey e Troelsch).

Ṭāhā Ḥusein, *Mustaqbal ath-thaqāfat al-'arabiyyah*, « L'avvenire della cultura araba », Cairo 1939.

ROBERTO A. ROSSETTI

SGUARDI SULLA POESIA ARABA

Voglio anzitutto ringraziare il Presidente della Reale Accademia d'Italia, così come l'Accademico Michelangelo Guidi, unitamente gl'insigni orientalisti suoi colleghi del Centro di Studi per il Vicino Oriente, per l'onore fattomi acconsentendo di aggregare me, profugo, per nulla orientalista e perfettamente sconosciuto a Roma, all'eletta schiera i cui nomi illustri figurano sul programma di queste Lezioni sulla cultura araba.

Onore veramente grande, com'è sempre, del resto, quello di parlare al pubblico e specialmente a un pubblico di elezione come questo della Reale Accademia d'Italia: ma, al tempo stesso, onore pericoloso. Temo infatti il confronto con i generosi elettuari, ricchi di tutti i succhi vitali della scienza, dell'erudizione e della filologia che vi sono già stati e vi saranno ancora versati, nel geniale simposio intellettuale ch'è questo Corso di lezioni.

Questo mio semplice e piano parlare è però di un italiano, che, vissuto quasi mezzo secolo in Egitto, ha, tra le cure del suo pubblico ufficio, guardato con sim-

TORINO

Nota. — Per ragioni di tempo, alcune parti di questo discorso dovettero essere riassunte o addirittura omesse, quando fu pronunciato in pubblico, il 5 maggio 1942.

patia alla vita araba, e degli Arabi ha cercato comprendere anima ed arte, farle vicine alla sua comprensione di occidentale. È un tentativo dunque di mostrare a un pubblico italiano, dietro una propria viva esperienza, quanto la poesia araba, troppo ignorata dalla cultura generale, possegga d'intrinseca bellezza, di umano interesse.

Dopo quanto udimmo nella precedente conferenza dall'autorevole parola del Guidi sull'importanza della poesia in quella cultura araba, che ha marcato della sua impronta tutto il mondo musulmano, parrebbe superfluo il dover giustificare l'utilità della rapida corsa che sto per intraprendere attraverso lo sterminato, dovizioso e lussureggiante giardino della poesia araba. Infatti, chi dice Islām, dice Corano, e chi dice Corano dice – nell'ordine terreno – mentalità, indole e cultura araba. *Tilka āyātu 'l-kitābi 'lmubīn : innā anzalnāhu qur'ānan 'arabiyyan.* « Questi sono i versetti del libro chiaro: In verità, noi lo abbiamo fatto scendere [rivelato] in dizione araba »: così comincia il capitolo XII del Corano. E su questo carattere *arabo* del Libro Sacro – che la teologia islamica dichiara increato, cioè *ab aeterno* pensato da Allāh, così come è stato rivelato, ossia in lingua araba – il Corano insiste in numerosi altri versetti. Ora, è impossibile comprendere appieno il Corano senza conoscere i poeti arabi, specialmente i poeti anteislamici, quelli della così detta *giāhilia*, letteralmente, l'Era dell'ignoranza, ossia il gentilesimo arabo. Disse, infatti, Ibn 'Abbās, cugino di Maometto e capostipite degli Abbasidi, la seconda dinastia Califfale: « Quando troverete un versetto del Corano difficile ad intendersi, cercatene il significato nei poemi: essi sono i registri della lingua e della storia degli Arabi ».

Vi è però un'altra ragione, di ordine meno scientifico, che giustifica ciò che sto per intraprendere ed è, per dirla con le parole del prof. Francesco Gabrieli, che la poesia araba è « materia pressochè ignota direttamente alla più parte delle persone colte occidentali ». E l'illustre professore di letteratura araba della nostra Università, così prosegue: « non c'è da farsi illusioni: Goethe, Rückert, Bodenstedt, Hugo, quando si sono atteggiati a interpreti e divulgatori d'Oriente hanno dato musica di tutt'altro suono (talvolta più bello, tal'altra più brutto, il più spesso falso) da quella monotona e inconsueta bellezza che è dato cogliere dallo studio diretto dei difficili originali ».

Parrebbe dunque che io sia in regola; e non vi sarebbe che da cominciare. Invece no. Numerose obiezioni e di varia natura, formulate da gravissime autorità, mi costringono ancora a giustificare l'opportunità di questa lettura.

Il primo a condannare il mio intento è nientemeno che Dante, il quale dal suo lontano Convivio così solennemente ammonisce: « E però sappia ciascuno che nulla cosa per legame musaico armonizzata si può dalla sua loquela in altra trasmutare, senza rompere tutta la sua dolcezza e armonia ». Ed a questo assunto, a sei secoli di distanza, viene in appoggio Benedetto Croce, il quale nella sua *Estetica* consacra tutto un capitolo a dimostrare la « impossibilità delle traduzioni, in quanto abbiano la pretesa di compiere il travasamento di un'espressione in un'altra . . . ». Come se tutto ciò non bastasse, ecco che gli stessi arabisti propugnano medesima opinione. Citando un grande orientalista francese del secolo scorso, Barbier de Meynard, il dotto arabista belga, il gesuita P. Lammens, scrive: « La vieille

poésie arabe se lit, se sent, se goûte, mais ne se traduit pas en un idiome européen. Elle doit donc rester un sommet des études sémitiques, comme un thème d'érudition et un régal de connaisseur ».

Ma c'è ben altro. Alle obbiezioni che volgono sulla forma, vengono ad aggiungersene altre di maggior peso, che portano sulla sostanza, ed anche queste hanno autorevolissimi assertori. Primo nel tempo, in quest'ordine di idee, è un altro nostro grande poeta, Francesco Petrarca. Tra le sue lettere senili ve n'è una curiosissima, la XXII, nella quale, scrivendo ad un amico medico, il cantore di Laura si esprime in termini assai vivaci e poco lusinghieri nei riguardi, sia degli arabi in genere che, in ispecie, dei loro poeti: « Unum antequam desinam te obsecro, ut ab omni consilio mearum rerum tui isti arabes arceantur, atque exulent: odi genus universum. Scio graecos fuisse olim ingeniosissimos ac facundissimos viros, multi inde philosophi et poetae; maximi et oratores, et mathematici insignes, medicorum principes illa pars mundi genuit. *Arabes vero quales medici tu scis. Quales autem poetae, scio ego: nihil blandius, nihil mollius, nihil enervatius, nihil denique turpius* ». (*Senil.*, Lib. XII, Epistola 11).

Il Petrarca, insomma, affermando di ben conoscere i poeti arabi, dice che non si può immaginare nulla che sia più fiacco, più inconsistente, più snervato, nè più osceno. Ed ai giorni nostri, la stessa condanna sembra pronunziare il Nöldeke, il grande orientalista tedesco, il quale, pur avendo trascorso tutta un'esistenza a studiare ed interpretare i poeti arabi, finì per domandarsi, in un giorno di scoramento, se veramente il valore estetico di questa poesia giustificava il grande sforzo fatto per conoscerla.

Il caso sembra dunque disperato... V'è però di che rispondere.

Una prima risposta a questo scelto stuolo di obbiettori, sarebbe di dir loro che hanno troppo ragione e che, aver troppo ragione, significa aver anche un po' di torto.

Alla impossibilità delle traduzioni, è sufficiente, infatti, dare la risposta che quel greco fece al sofista che gli dimostrava l'impossibilità del movimento: si mise a camminare. Shakespeare e Goethe fanno parte del nostro patrimonio intellettuale, per non parlare che di noi italiani: eppure, ben pochi tra noi sono in grado di gustarli pienamente nel testo originale. E non dimentichiamo che noi tutti, e così pure i nostri figli, abbiamo vissuto i nostri anni di ginnasio nella familiarità di Ettore, di Achille, di Ulisse, degli Aiaci e degli altri epici eroi di cui pure leggevamo la gesta soltanto nell'Iliade di quel « traduttor dei traduttor di Omero » che fu il grande Vincenzo Monti.

In quanto all'opinione del Petrarca sullo scarso valore estetico della poesia araba, è certo, anzitutto, che la sua affermazione di ben conoscere i poeti arabi desta meraviglia, e molti arabisti ne metteranno in dubbio l'esattezza. Ma, su questo, che costituisce un vero problema di storia letteraria, penso che parlerà con ben maggior competenza e dottrina che non io, l'illustre prof. Francesco Gabrieli, nella prossima lezione. Ad ogni modo, il cantore di Laura non doveva, a mio senno, conoscere che la poesia araba del suo tempo, alla quale, conviene riconoscerlo, si applica perfettamente il suo severo apprezzamento. È noto però che allora la poesia araba era in piena decadenza, gli ultimi grandi poeti arabi non risalendo oltre il XIII secolo. Accade, infatti, nei riguardi della poesia araba, lo stesso

BIBLIOTECA DELLE FACOLTÀ DI FILOSOFIA TORINO

che per la poesia italiana e la poesia greca. Il loro svolgimento richiama, per servirci di una immagine famigliare, la curva delle montagne russe, nelle quali il punto più alto è alla partenza. Nè la letteratura italiana dopo Dante, nè quella greca dopo Omero, sono mai più pervenute a così sublimi altezze. Così accade per la poesia araba, le cui migliori opere si trovano proprio ai primi tempi, nei centocinquant'anni che hanno preceduto l'apparizione dell'Islām, per quanto, come accenneremo, belle opere di vera poesia siano state prodotte anche nei quattro secoli seguenti.

In quanto al Nöldeke, egli pure sembra aver ragione. Il Guidi ci ha detto, infatti, che anche in quella che si può chiamare la grande poesia araba, mancano opere di largo respiro, di possente composizione. Gli Arabi, si spiega, non hanno conosciuto nè la poesia epica, nè la tragedia, nè la grande lirica, nel senso pindarico ed oraziano del termine. Essi, così si continua, a parte una poesia amorosa popolare, il *ghazal*, non conoscono che una sola forma di poesia, la cosiddetta *qaṣīda*, monorima, che raramente sorpassa i centocinquanta versi. Tutto ciò è anche vero. Però, dopo la avvenuta demolizione della teoria dei generi poetici, l'obiezione non sembra di gran peso. Ma si può e si deve rispondere ben altro. Si deve dire, con il compianto Giuseppe Gabrieli che nella *qaṣīda*, solo in apparenza monotona, « il canto del poeta diventa a volta a volta peana, ode, minaccia, idillio, sospiro irrefrenato e profondo, satira sanguinosa, pianto ed elegia ».

E poi, è pur bene intendersi, fin da principio, sul concetto di poesia.

Tengo a dichiarare che intendo la poesia nel senso semplice ed antico, ossia come quella espressione del pensiero che

si distingue dalla prosa per il ritmo, per il numero, per la quantità, per la rima. In parole povere, e nonostante la famosa distinzione crociana di *poesia* e *non poesia*, credo che dobbiamo continuare a chiamare poesia tutto ciò che è espresso in quello che gli antichi chiamavano la *lingua degli Dei* e che noi intendiamo oggi ancora, quando diciamo al nostro bambino: « su, da bravo, recita la poesia ».

Sì, lo sappiamo, anzi lo sapevamo da lungo tempo che, come disse il Sainte-Beuve, « en art il n'y a que le parfait qui compte » e che, come pure disse il De Sanctis, in arte le intenzioni non contano. Ma è altrettanto vero che senza le opere imperfette, non riuscite, quelle perfette non verrebbero alla luce. Insomma, anche l'arte soggiace, in tutte le sue manifestazioni, alla legge dei grandi numeri, la grande legge che si trova alla base di ciò ch'è stata chiamata l'interpretazione statistica dell'universo. Oggi, infatti, non si crede più, come al secolo scorso, che quella del minimo sforzo sia una delle leggi della natura. Si crede, anzi, che legge di natura sia quella del massimo sforzo, di modo che un numero strabiliante di tentativi finisca per produrre un minimo di buoni risultati.

Così accade, infatti, nel campo dell'arte e della poesia. Quanti artisti mediocri, quanti cattivi poeti ci vogliono, perchè sorgano un Raffaello, un Michelangelo, un Dante! E, di uno stesso autore o artista, quante opere non riuscite, imperfettamente riuscite, per ottenere una Disputa del Sacramento, un Mosè, una Divina Commedia! Percorriamo il Canzoniere di Dante: per un sonetto miracoloso come « tanto gentile e tanto onesta pare » o per una canzone, perfetta nel suo afflato erotico, come quella a madonna Pietra « così nel mio parlar voglio esser aspro », quante

ve ne sono che, per le loro sottigliezze scolastiche, ricordano al lettore impazientito il gagliardo consiglio idroterapico di Dante da Maiano ! Trenta volumi di poesie ha pubblicato quell'indubbiamente grande poeta che fu Victor Hugo: eppure quanti tra i suoi poemi rimangono al sole dell'arte universale ? Percorrevo ieri, sulla copertina del libretto del *Trovatore*, la lista delle opere di Verdi: sono ventisei e Rossini ne scrisse circa quaranta: di tutte queste opere, quante sono sopravvissute ? Meno della metà per Verdi, due per Rossini, con qualche sinfonia... Non è dunque vero che in arte non ci sia che il perfetto che conti. L'imperfetto, il non riuscito, è la condizione di apparizione del perfetto. Insomma, ha ragione il Verlaine, quando augura al poeta « que ton vers soit la bonne aventure », la cosa avventurata, la riuscita, la trovata. Ma vi è dell'eccesso nel modo dispregiativo col quale, nella sua mirabile *Art Poétique*, il poeta conchiude: « et tout le reste est littérature... ». La « letteratura » è necessaria: essa è la condizione perchè nasca, come una buona ventura, l'opera d'arte perfetta.

E di queste buone avventure, qualcuna ne è certamente toccata anche ai poeti arabi. Il loro numero, soprattutto nel tempo antico, è così sterminato, che la legge dei grandi numeri ha indubbiamente operato.

Gli Arabi, infatti, sono stati chiamati un popolo di poeti. La grande penisola arabica, che ha un'estensione di quasi due milioni e mezzo di chilometri quadrati – otto volte quella dell'Italia – è, come risaputo, quasi interamente desertica. Salvo lo Yemen – l'*Arabia felix* degli antichi – il resto è costituito, eccetto poche vallate e oasi verdeg-

gianti, da immense plaghe, ora di terreno roccioso bruciato dal sole, ora di oceani di dune sabbiose, i terribili *nufūd*. Poche le città, sulla costa del Mar Rosso o dell'Oceano Indiano, oppure nel retroterra, quali la Mecca, Medina, aṭ-Ṭā'if. L'ottantatre per cento degli Arabi, ancora oggi, non ha sorpassato lo stadio del nomadismo e vive sotto la tenda. Allevatori di cammelli, di cavalli, di pecore e di capre, questi nomadi, divisi in tribù, si contendono i rari pascoli ed i rari punti d'acqua, transumando da valle a valle, in continui pericoli per le mai sopite contese tra tribù e tribù e sempre esposti allo spettro della fame, per poco che la pioggia, la benefica pioggia, venendo a mancare, ciò che accade talvolta per tre anni di seguito, inaridisca i magri pascoli delle steppe e dei deserti e faccia morire uomini e bestie.

Ora, sono appunto questi nomadi che hanno compiuto uno dei maggiori portenti che la storia della cultura umana abbia a registrare. Essi hanno creato la lingua araba, lingua meravigliosa, ricchissima, sonora, armoniosa, mirabilmente architettonica, della cui bellezza gli Arabi non hanno mai cessato di essere orgogliosissimi e ch'essi hanno amato e coltivato per secoli. È da questa lingua ch'è sorta la poesia araba, nella quale ben spesso, troppo spesso, la bella forma, le belle parole, costituiscono il vero motivo d'ispirazione poetica.

Nell'Arabia anteislamica si può dire che *tutti*, uomini e donne, principi, guerrieri, umili cammellieri e financo i banditi e i ladroni, fossero poeti. Lo eran tutti, perchè in Arabia, a quel tempo, la poesia rispondeva realmente all'ardito concetto di Giovanni Papini, che in una delle sue ultime opere, *La Corona d'Argento*, non ha esitato a chiamare la poesia « un oggetto di prima necessità ».

Ovunque, del resto, la poesia, come le altre arti, è nata come « oggetto di prima necessità ». Il poeta cominciò con essere tutt'uno con l'indovino, con l'incantatore, con lo scongiuratore. Di questo fatto, di cui abbiamo gli indizi nelle origini, purtroppo per noi coperte da soverchia caligine, della poesia greca e romana, la poesia araba ne offre la piena e convincente dimostrazione.

Una delle ragioni della ben nota, più che antipatia, profonda avversione di Maometto ai poeti, fu appunto il timore di essere preso per uno di quei vaticinatori che, numerosi nelle tribù arabe, vi esercitavano la funzione pratica e «di prima necessità », per quelle mentalità primitive, di propiziare eventi favorevoli con il loro *carmen* encomiastico o di attirare disgrazie sui nemici, con le loro invettive. Questo *carmen*, nel quale l'elemento magico è indubbio, consisteva in frasi ritmiche, composte di parole strane, di espressioni rare, collegate, tenute insieme, per così dire, dalla rima, *sağ'*, che spesso è semplice assonanza. Ben presto da questo *carmen*, a scopo incontestabilmente utilitario, si staccarono, presero il volo, si potrebbe dire, opere e forme che, per il maggior diletto che offrivano agli ascoltatori, si dimostrarono più perfette e presero quindi ad avere un valore a sè e di per sè, pur non cessando di conservare il loro primitivo carattere di « oggetto di prima necessità ».

Ciò si rivela nel nome stesso che ricevette presso gli Arabi, questa forma di poema, staccatosi così, come valore estetico e non più semplicemente magico, dai rozzi *carmina* primitivi. In tal modo nacque infatti la *qaṣīda*, che è il nome che conserva fino ad oggi, nella letteratura araba, il poema per eccellenza, distinto così dalle forme minori assai più brevi del *zagial* e di quel genere che i Francesi

chiamano la *poésie fugitive*, abbondantissima anche tra gli Arabi, specialmente negli ultimi secoli. Ora, *qaṣīda* proviene da *qasada*, forma verbale che significa « proporsi qualche cosa, mirare ad uno scopo ». Ed, infatti, presso gli Arabi, anche e specialmente presso quelli della grande epoca, la poesia, la vera poesia non cessò mai dall'avere i suoi scopi prettamente utilitari e ciò altrettanto dal punto di vista della utilità sociale che per quella personale del poeta. Utilità sociale, in quanto che, nel genere encomiastico, la poesia serviva a vantare le alte imprese della tribù o della casata a cui apparteneva il poeta, o quelle del poeta stesso, magnificandole così al cospetto delle altre tribù, nei numerosi incontri in occasione di fiere, di feste religiose, e mantenendone il prestigio e la dignità. Questa utilità della poesia era sentita dagli Arabi come cosa così necessaria che le tribù ove difettavano i poeti erano dette « tribù senza lingua », ciò che, nel loro pensiero, significava « senza considerazione ».

La necessità sociale, anzi politica, della poesia encomiastica era altrettanto sentita dai potentati arabi del tempo, quali i Re di Ḥīra e di Ghassān – rispettivamente ai confini orientale e meridionale dell'Impero bizantino – e dai numerosi principi, capi tribù e di confederazioni di tribù, spesso anch'essi chiamati re. In quell'epoca infatti – parliamo del VI e VII secolo dell'èra volgare – in quell'epoca di generale analfabetismo, i poeti e i poemi esercitavano la importantissima e indispensabile funzione che hanno oggi presso di noi i giornalisti e la stampa. La meravigliosa memoria degli Arabi faceva sì che in brevissimo tempo, in qualche settimana, un bel poema in lode di qualche grande o una fiera invettiva a suo danno era, a mezzo, sia

del poeta stesso, sia dei suoi *rāwī*, recitatori, rapsodi, erranti di valle in valle, da attendamento ad attendamento, conosciuta da un capo all'altro della penisola, con le conseguenze buone o cattive che ne derivavano per il lodato o per il diffamato. Ed è così che vediamo i poeti affluire alle Corti di quei re per riceverne e sollecitarne donativi e pensioni, ch'essi compensavano con versi esaltanti le grandi qualità del loro protettore, tra le quali, naturalmente, la più abbondantemente lodata era la generosità.

Il rovescio della medaglia era l'*higiā'*, la satira, l'invettiva atroce e, in generale, scurrile e spesse volte oscena, che colpiva il disgraziato principe, quando la sua generosità veniva meno od era stata giudicata insufficiente. Per ristabilire il suo prestigio, intaccato gravemente in tutti gli accampamenti dell' Arabia dalla feroce invettiva, il diffamato non mancava di vendicarsi. Non si contano i poeti, e anche i grandi poeti, assassinati a seguito di qualche *higiā'*. L'uso, derivante dall'utilità sociale e politica della poesia, di pensionare dei poeti, perdurò presso le Corti orientali fino ai nostri giorni: sono pochi anni appena che è morto al Cairo, l'ultimo poeta di Corte egiziano, Aḥmed Sciáuqī Pascià.

Ma la maggiore utilità pratica della poesia araba era per l'amore. Tutta la poesia araba, anche e specialmente la *qaṣīda*, è, in primo luogo, una poesia d'amore. Cosa, del resto, naturale. È stato detto infatti da un moralista francese che « l'amour est une affaire de loisir ». Occorre aver molto tempo libero per fare all'amore. E nessuno ne aveva di più che questi nomadi, nelle lunghe marcie per settimane e mesi su cammelli o nelle ore sterminate della pastorizia, condizioni favorevolissime per quella *immode-*

rata cogitatio e quella *delectatio morosa* dalle quali la filosofia scolastica fa procedere la passione d'amore e che producono nella mente e nel cuore quel lavoro di « cristallizzazione » di cui parla lo Stendhal. Pensando sempre al « caro oggetto », si finisce per attribuirgli tutte le più belle qualità fisiche ed anche morali. Autosuggestione, indubbiamente, ma così vànno le cose. In ciò, appunto, consiste l'amore. Il pensiero della donna amata diventa così una vera ossessione e, come Dante, l'Arabo poteva dire della sua donna:

costei de la mia mente tien la cima...

Questo spiega perchè l'Arabo, il poeta arabo, non creda mai di poter fare opera poetica senza, prima ed anzitutto, cantare d'amore. Questa parte del poema, della *qaṣīda*, che ne costituisce l'inizio obbligato, ha anche ricevuto un nome: è chiamata il *nasīb*, ossia il riferimento. Il grande Ignazio Guidi, padre del nostro Michelangelo Guidi, ha potuto scrivere che, come i lirici greci non credevano di poter cominciare un'ode senza invocare la divinità, così l'Arabo, qualunque fosse l'oggetto della sua *qaṣīda*, non cominciava mai senza ricordare la donna amata.

Sotto un altro aspetto ancora la poesia si presentava, agli Arabi, come « oggetto di prima necessità », in materia amorosa. Era il modo più efficace per piegare la volontà della donna amata. Quel soggiogamento che la donna esercita con il suo aspetto – « e dà per gli occhi una dolcezza al core », constata Dante, – l'Arabo lo esercitava con la poesia. E questo continuo, ripetuto e generalizzato cantare d'amore era anche « oggetto di prima necessità », dal punto di vista che oggi chiamiamo demografico.

« Que de gens n'auraient jamais aimé, s'ils n'avaient entendu parler de l'amour ! » ha detto La Bruyère. Anche l'amore ha bisogno di pubblicità. E questa funzione di pubblicità amorosa, era esercitata in Arabia dai poeti, come del resto, anche se in minor misura, continua ad esserlo ancora oggi presso di noi. Quando, alla radio, udiamo, spazientiti, per la ennesima volta « Passa la ronda d'amor » oppure « Vorrei comprarti l'armonica », pensiamo all'impulso... demografico che tante ascoltatrici (ed anche tanti ascoltatori), ricevono da questi curiosi prodotti « poetici » nostrani, ed allora saremo portati all'indulgenza.

Per queste varie e convincenti ragioni non vi è *qaṣīda* senza *nasīb*: questo, anzi, costituisce spesso la parte più importante del poema.

Aggiungo, per terminare con queste indispensabili delucidazioni preliminari, che la *qaṣīda* aveva un suo schema obbligatorio, al quale i poeti si attenevano rigidamente e che fu osservato per parecchi secoli dopo l'avvento dell'Islām.

Non saprei meglio indicare questo schema se non con le parole stesse del Guidi nel suo magistrale articolo, vero trattato di Letteratura araba, dell'*Enciclopedia Italiana*. « Comincia dal lamento amoroso del poeta che piange la partenza dell'amata e interroga i resti dell'accampamento ove essa dimorava, irriconoscibile dalle intemperie . . . segue poi la descrizione della cammella che deve distrarre il poeta dal suo affanno d'amore, o del generoso cavallo: il racconto dei viaggi nel deserto, in cui nè solitudine, nè disagi arrestano l'intrepido Beduino: la descrizione del deserto, degli animali che lo abitano, l'onagro, lo struzzo, la gazzella; le cacce, i giuochi; la celebrazione delle gesta della

tribù; il vanto per la *muruwwah* « qualità virile », ossia quel complesso di virtù guerresche sociali e civili che formano l'ideale della vita beduina prima dell'Islām . . . spunti moraleggianti e sapienzali: tutta questa serie di argomenti, variamente distribuiti e variamente trattati, incatenavano man mano gli uditori nelle fiere e nei mercati, nelle veglie serali e nei pellegrinaggi, nelle tende dei capi e nei castelli dei regoli ecc. ecc. ».

Tal'è lo schema classico della *qaṣīda*.

Ed ora, dopo queste considerazioni, forse un po' lunghe, ma che mi sono parse necessarie per impostare la materia, per certi lati, strana che intendo sottoporre alla Vostra benevola attenzione, possiamo cominciare.

* * *

Mi piace farlo con un poemetto di una donna araba ignota, di cui altro non sappiamo se non che apparteneva alla tribù dei Banū Ḥizām e che viveva verso il VI secolo. Ho già detto che presso gli Arabi anche le donne poetavano: anzi vi era un genere che era per così dire una loro specialità ed era la *marthiyah*, l'elegia funebre. Per gli Arabi l'illacrimata tomba era quella sulla quale non si erano elevati lamenti poetici: e in questo genere di poesia eccelse la celebre al Khansā', il cui *Canzoniere*, considerato tra i classici della poesia araba, ha avuto la fortuna di essere stato tradotto e magnificamente illustrato dal prof. Giuseppe Gabrieli.

Leggo dunque questi sei versi, che potrebbero essere intitolati

MADRE

L'ho allevato, quando somigliava a un uccellino, tutto stomaco e che dalla sua pelle traspariva la voracità.

Ed ora è diventato grande, alto ed eretto come un palmizio ben tagliato.

Ed ecco che si prende a lacerarmi i vestiti: per insegnarmi, così dice! Chè forse, ora che son vecchia, posso imparare?

Lo guardo, quando si pettina i capelli che gli scendon fin sotto gli orecchi: e son felice, ammirando la barba su le sue guance.

Un giorno, la sua sposa gli ha detto, per ch'io sentissi: « Vacci piano, poichè di nostra madre abbiam bisogno! »

Ma quella lì, se mi vedesse nel fuoco, si affretterebbe, potendolo, ad aggiungervi legna.

Ecco indubbiamente, una « riuscita »: un bellissimo idillio. Non conosco in tutta la poesia greca nè romana nulla di simile. In sei versi è racchiuso tutto il dramma, croce e delizia, della maternità: le pene dell'allevamento, l'ingratitudine del figlio e l'ostilità della nuora, e l'indefettibilità dell'amor materno, che a tutto resiste e che tutto perdona.

Passiamo ora ad opere di più largo respiro. Leggerò qualche brano della celebre *lāmiyyat el-'arab*, letteralmente « Poema dell'Arabo, in rima *elle* » (*lām*), ciò che noi diremmo *Il Canto dell'Arabo*.

L'autore, SHANFARÀ, è di quelli che i trattatisti annoverano tra i poeti-briganti. Qualche malevolo troverebbe assai caratteristico che proprio in questo poema in cui, con l'evidenza che vedremo, sono esposte le sofferenze, i rischi della dura vita del fuggiasco, scacciato dalla

sua tribù per le sue malefatte, proprio in questo canto di un autentico ladrone, gli Arabi si siano riconosciuti, al punto da vedervi l'espressione dell'anima nazionale. E non mancherebbe, il nostro malevolo, di ricordare, oltre a certi passi del Corano nei quali gli Arabi del deserto sono censurati dal Profeta, la celebre invettiva, più che ritratto, che dell'Arabo ha fatto il grande storico Ibn Khaldūn: « Il carattere feroce degli Arabi ne ha fatti una razza di saccheggiatori e di briganti ecc. . . . ». Presso gli Arabi sedentari, coltivatori, mercanti e cittadini, vi è infatti sinonimia tra beduino, ossia Arabo del deserto, e brigante. Tutto questo, ed altro ancora, potrebbero dire i maligni. Eppure è proprio a questi stessi Arabi del deserto che sono riconosciute le più nobili qualità: spirito cavalleresco, coraggio, resistenza, e generosità, che hanno fatto di lui, a detta degli orientalisti, il prototipo e il modello della nostra cavalleria medioevale. Il meglio dunque, per il nostro farisaismo occidentale, sembrerebbe di attenersi, in riguardo agli Arabi, alla bonaria equanimità con la quale il buon Neri Tanfucio parlava del santo protettore di Pisa:

> Levato quer viziaccio di rubbare,
> San Ranieri è 'n gran santo di ve' boni . . .

Possiamo però andare più a fondo e riconoscere che, in quell'immenso deserto ch'è l'Arabia, il *mors tua vita mea* è spesso la sola legge, e che i nostri criteri di sedentari civilizzati, male si appongono a quegli uomini che hanno la fame come abituale compagna.

Ecco dunque qualche passo di questa celebre *qaṣīda*, che ragioni di tempo vietano di leggere per intero: si

compone infatti di una settantina di versi, che, data la concisione della lingua araba, diventerebbero in italiano almeno un centocinquanta (1).

DÁ « IL CANTO DELL'ARABO »

Drizzate, o uomini della mia tribù, i petti delle vostre cavalcature e partite, chè, verso gente come voi, non propendo . . .

Nella terra c'è bene un rifugio che ripari l'uomo generoso dall'offesa, e un ritiro per chi tema l'odio dei nemici.

Per la tua vita! Non è angusta la terra ad un uomo che sappia cauto incedere la notte, tra il desiderio e il timore.

A me sono compagni, in vostro luogo, uno sciacallo dalla marcia veloce, una liscia pantera pezzata e una iena arrancante dall'irta criniera . . .

Essi sono la compagnia presso la quale il segreto confidato non vien divulgato, nè chi ha commesso un misfatto viene abbandonato, per quel che ha fatto.

Ognuno di loro è fiero e prode, ma più prode ancora son io, quando spuntano le avvisaglie delle turbe nemiche . . .

Alla perdita di chi non sa rendere un benefizio, e nella cui vicinanza non c'è sollievo, mi sono di compenso

tre compagni: un cuore infiammato, una bianca spada sguainata e un lungo arco di legno giallastro,

un arco ronzante, di quelli dal liscio dorso, adornato da corregge sospese e da una tracolla;

quando ne scivola via il dardo, l'arco vibra sonoro, come donna orbata dal figlio, che ulula e geme . . .

Io non son uno, pavido come struzzo, nel cui cuore palpitante par che sia un'allodola che si sollevi e si abbassi in volo,

---

(1) La traduzione di questo poema, come di quello che segue, è sostanzialmente quella dell'illustre prof. Francesco Gabrieli, della nostra Università.

non son uno che resta indietro a indugiare e civettare nell'accampamento, e va e viene profumato, unto e spalmato gli occhi di *kohl* . . .

non sono un pauroso nella tenebra notturna, quando il deserto spaventoso si avventa incontro al cammello spaurito, lanciato a cieco galoppo.

Quando l'acciottolato selcioso tocca le piante del mio cammello in corsa, ne volano via sassi sbrecciati e sprizzanti scintille.

Io inganno ostinatamente la fame tanto da ammazzarla, e la passo sotto silenzio sì da distrarmene.

Arrivo a trangugiare il limo della terra, onde, per la mia fame, il ricco largheggiante non debba, con la sua generosità, guardarmi dall'alto in basso . . .

Io ripiego le viscere del mio ventre vuoto come, intrecciati ed attorti si ripiegano i fili del tessitore.

E parto al mattino dopo un magro pasto, così come parte un grigio argenteo sciacallo dai magri fianchi, che passa di deserto in deserto.

E se tu mi vedi, o donna, abbrustolito come uno struzzo, all'erta, scalzo, senza calzari,

sappi che io son l'uomo della pazienza, che di lei mi rivesto, come d'una armatura, sopra un cuore quale di bastardo di iena, e di fermezza mi calzo . . .

Quante volte, in sinistre notti, in cui l'arco spezzato e arso serve a riscaldare il suo padrone, assieme alle asticciole che gli facevano da frecce,

io sono uscito all'avventura, tra l'oscurità e la pioggerella battente, avendo a compagni disperata fame e congelamento, paura e brivido di terrore,

e ho vedovato donne, e resi orfani bimbi, e sono tornato così come partii, nel pieno tenebrore notturno . . .

Quante giornate di canicola, dal barbaglio fondente, in cui le vipere si torcono sui ciottoli arsi dal sole,

ho affrontato, col viso senza riparo alcuno nè velo, fuorchè una lacera veste rigata,

e una fitta capigliatura spiovente, dai cui lati il vento quando soffia fa svolazzare ciocche come feltro, spettinate . . .

Quante alture desertiche, simili a convessa superficie di scudo, ho io attraversate, quali non vengono battute da alacri gambe di viaggiatori.

Ma io le ho dominate dal principio alla fine, spiccando su le balze scoscese, ora accosciato, ora diritto.

Pascono, attorno a me, le fulve capre montanine, come fanciulle ricoperte di vesti con strascico,

e posano a me d'intorno nel vespro, come io fossi uno stambecco balzano dalle corna ricurve, che si avvia, cercando rifugio su per un pendio montano.

Per quanto grande poeta, Shanfarà era certamente un delinquente: uno di quei violenti egocentrici, presso i quali la minima offesa provoca una reazione d'immane ferocia e che, in generale, dopo una vita di delitti, finiscono male anch'essi. Ed è proprio quello che accadde a Shanfarà. Si racconta, infatti, che, avendo ricevuto uno schiaffo da una fanciulla della tribù dei Salāmān, giurò che per vendicarsi ucciderebbe cento uomini di quella tribù. Novantanove riuscì ad ucciderne, ma un giorno finì con l'essere sorpreso in un agguato e venne a sua volta ucciso e il suo corpo fu lasciato in pasto ai lupi e agli avvoltoi. Poco tempo dopo un uomo dei Salāmān, passando sul luogo ove il cadavere di Shanfarà era stato abbandonato, urtò sul teschio che era lì a marcire. Per avvelenamento del sangue, l'uomo morì. Così il terribile bandito, compì, dopo morto, il suo giuramento !

Leggerò ora alcuni versi di un altro galantuomo della stessa risma, il quale, anzi, esercitò per alcun tempo l'onorevole carica di tesoriere della banda di cui era capo Shanfarà. Il suo nome solo è caratteristico: lo chiamavano TA'ABBAṬA SCIARRAN cioè « porta il male sotto l'ascella ». Si racconta infatti, che, come i *ganster* d'oggi il loro *gun*, egli portasse sotto l'ascella un acuminato coltello col quale proditoriamente assaliva. Il suo poema è l'esaltazione della vendetta ch'egli fece della morte di un suo zio, ucciso da gente della tribù dei Banū Hudhail. Il poema è chiamato da alcuni *qaṣīdat eth-thà'r*, « Il poema della vendetta », l'inflessibile legge del deserto, alla quale, malgrado quasi quattordici secoli d' Islamismo, gli Arabi soggiacciono ancora.

DA « IL CANTO DELLA VENDETTA »

Nella gola montana, al di là di Sal', v'è un ucciso, il cui sangue non è corso invendicato.

Mi ha lasciato sulle spalle il peso della vendetta e se n'è andato. Ma le mie spalle possono ben portare quel peso.

Il morto da vendicare troverà in me un nipote pronto alla zuffa, dalla inconcussa saldezza,

raccolto, con gli occhi bassi, pronto a sputare veleno, come sputa veleno a capo chino la vipera maligna.

. . . . . .

I Hudhail hanno arso al mio fuoco, al fuoco di un prode che non si stanca del male, sin che non se ne stanchino anch'essi;

che abbevera l'asta di sangue nemico e, dopo la prima bevuta, le porge ancor la seconda.

Mi è ormai lecito il vino, che prima della vendetta mi era vietato, ed è ben tardato a tornar lecito!

Versamelo dunque, o Sawāda figlio di 'Amr, chè il mio corpo è sfinito, dopo che mio zio non è più.

Ride la iena per i morti di Hudhail, e vedi il lupo per loro esultare,
ed i vecchi uccelli da preda, fatti gonfi dal pasto, si trascinano
su quei morti, e non riescono più a levarsi in volo.

A questi due compagnoni, possiamo far seguire, senza fargli troppo torto, un poeta principe che è anche il principe dei poeti arabi: il grande IMRU' AL-QAIS. Di ben altra levatura che i precedenti, gente da poco, mentre egli era di razza reale e figlio di Ḥugr, re di Kinda – una confederazione di tribù del centro arabico – Imru' al-Qais, che poteva recitare la propria genealogia risalendo nientemeno che fino a Noè, era però quel che si può chiamare uno scapestrato, un poco di buono. Avrebbe potuto adottare come motto quello del nostro Cecco Angiolieri:

Tre cose solamente mi so' in grado . . .
cioè la donna, la taverna e 'l dado.

Questo spiega come Maometto, pur riconoscendone l'eccellenza poetica, abbia detto di lui: « *Imru' al-Qais ash-'ar as-shu'arā' wa-qā'iduhum 'alà 'n-nār* »: « Imru' al-Qais è il più poeta tra i poeti e li presiede in inferno ».

Imru' al-Qais è il vero tipo del Don Giovanni arabo, con tutte le caratteristiche della sua nazione: gran guerriero e poeta, era anche bellissimo, ciò che presso le donne, anche arabe, non guasta mai.

Il suo poema, di cui sto per leggere alcuni versi, appartiene a quel fior fiore delle *qaṣīde* anteislamiche, che vanno sotto il nome di *Mu'allaqāt*, letteralmente : i Poemi *sospesi*.

Narra la tradizione che nei concorsi poetici che, all'epoca della tregua annuale di quattro mesi, si facevano alla fiera di 'Ukāẓ, a trenta chilometri a nord-est della Mecca, la

qaṣīda premiata venisse scritta su pergamena con lettere d'oro, e sospesa nel santuario della Mecca, la famosa Ka'ba, che Maometto, di poi, decretò essere stata eretta da Ibrāhīm (Abramo), il padre della nazione araba. Tutti sanno che, con la tomba del Profeta a Medina, la Ka'ba è la mèta del pellegrinaggio rituale degli Arabi.

Tal'è la spiegazione tradizionale del termine di *Mu'allaqāt*, dato a queste eccellentissime tra le antiche poesie arabe. Se, a noi occidentali, la parola *mu'allaqa* parrà un po' troppo ostica a pronunciarsi, potremo dire *Poemi dorati*, e non ci sbaglieremo di molto.

Sette, otto e financo dodici sono questi *Poemi dorati* che il gentilesimo arabo ci ha trasmessi quali autentici capolavori. Variano anche, secondo le fonti, i nomi degli autori, ma in tutte le raccolte figura al primo posto questo poema di Imru'al–Qais.

L'ho scelto anche per un'altra ragione. Benchè il poema sia classicissimo nella sua forma, tuttavia il suo *nasīb* – l'obbligato lamento amoroso con il quale esordisce la *qaṣīda* – presenta un carattere unico, credo, in tutta la poesia araba. Ci dà, infatti, l'impressione che, componendo il suo poema per recitarlo alla fiera di 'Ukāẓ – alla quale concorreva tutta l'Arabia, uomini e donne – Imru'al–Qais, grande amatore del bel sesso, abbia avuto in vista principalmente lo scopo di farsi una bella pubblicità presso le ascoltatrici. Si sa, infatti, che nulla facilita il successo presso le donne, come il sapersi fare la fama di grande conquistatore. Esempi nostrani e vicinissimi a noi lo stanno a dimostrare. Ora, sugli ottanta versi di cui si compone il poema, almeno quaranta costituiscono il *nasīb*, il che è certamente eccessivo. Inoltre, questo *nasīb* non è dedicato ad una sola donna, come voleva

la tradizione, ma consiste propriamente nella enumerazione, celebrazione ed esaltazione dei successi femminili del poeta. Seguono, naturalmente, secondo lo schema obbligato della *qaṣīda*, i pezzi di bravura destinati a conciliarsi il plauso degli ascoltatori maschili: descrizioni di viaggi notturni, la partenza di buon mattino a cavallo, descrizione del cavallo ed infine descrizione della tempesta. Quest'ultimo pezzo, celeberrimo, si trova in tutte le antologie scolastiche arabe. Non leggerò questi brani di bravura, perchè, mentre i contemporanei ne andavano in visibilio ed anche oggi i filologi, le loro bellezze tecniche poco colpiscono il nostro senso estetico occidentale. Siamo invece più sensibili al lato, diremo così, erotico, se non sentimentale del poema, ed è perciò che leggerò alcuni versi del *nasīb*, che potremmo intitolare

GLI AMORI DI IMRU'AL-QAIS

Fermiamoci per piangere al ricordo di un'amata
e di una dimora ch'era sulle alture tra Dukhūl e Ḥaumal,

così comincia, lamentosamente e secondo le regole, la nostra buona lana, e, sullo stesso tono, continua per due o tre versi, descrivendo la desolazione dell'accampamento abbandonato. Ben presto però intervengono gli amici a fargli cuore:

Non ti uccida il dolore e fatti coraggio:
le lagrime cocenti non servono a nulla.
Del resto hai l'esperienza di queste cose:
non di accadde lo stesso con Umm al-Ḥuwairith
e con la sua vicina, Umm Ribāb,
che di te si beffarono a Mas'al ?

A questi nomi, ricordi di altre donne e di altri amori sorgono nella mente del giovane: gli par di sentire

. . . la loro fraganza di muschio e di garofano.

Anche allora piansi molto, piansi d'amore per esse, tanto
che le lacrime cadevano sul sostegno della mia spada.
Eppure non soccombetti: o che forse non fui felice
con esse, a Dāret, Dāret Giulgiùl ! . . . .

Ecco intrapresa la lunga enumerazione di avventure amorose e di conquiste femminili. Quel giorno in cui, incontrate delle fanciulle in viaggio, sgozzò la sua cammella, per offrir loro un festino, cosa apprezzatissima nel deserto! Quel giorno in cui penetrò nel *khiḍr* – specie di palanchino velato, nel quale viaggiano le donne in carovana –

. . . il khiḍr di ʿOnèiza !
ed ella disse: « Disgraziato, vuoi dunque che io vada a piedi ? ».
e, mentre la sella ondeggiava sotto di noi – « hai ferito
il mio cammello, o Imru' al-Qais: scendi dunque ».
Ed io le dissi: « Calmati e rallenta la briglia:
non mi far perdere quest'occasione . . . ».

E, per persuaderla a cedergli, si mette a raccontarle, in termini assai crudi, alcuni suoi successi amorosi. Continua così il canto narrando altre avventure, come quella con Fàtima, dal duro cuore, che, decisa la rottura, non volle più sentir parlare di lui:

O me infelice, che cuor duro ! Le lacrime non ti commuovono
altro che per ferir maggiormente il mio cuore,
già abbattuto e prossimo a morire.

E così via di seguito, un'avventura dopo l'altra... Eccone un'ultima che ci mostra un altro bel quadretto di galanteria beduina:

Ruppi il cordone dei guardiani e dei famigliari,
che le stavano attorno
e che, tutti, si auguravano di potermi ammazzare.

Le Pleiadi brillavano, lassù nel cielo, e le stelle scintillavano,
come gemme su vesti di donna.
Giunsi: dietro un tendale, ella si svestiva per dormire.
Mi disse: « Giuro che oggi non ti farai più gioco di me:
Non ti metterai dunque mai sulla buona strada ? ».

Tuttavia essa uscì con me dalla tenda.
Dietro a noi lasciavamo trascinare una stoffa rigata,
per cancellare la traccia dei passi;
Quando fummo abbastanza lontano, ella si diresse
verso una valle ondulante di sabbia.
Allora, con dolcezza, attirai il capo dell'amata
ed ella si chinò su di me....

E qui non leggeremo più avanti, perchè sarebbe impossibile continuare, neppure in latino. Più del latino, infatti, l'arabo *dans les mots, brave l'honnêteté*. Ecco cosa scrive in proposito il buon P. Lammens: « Quand des poètes de race royale, comme Amr ul Qais, ou en rapport constant avec des princes, comme Nābigha, quand ces poètes mentionnent une femme, c'est à se croire dans une caserne de dragons ».

Poichè ho nominato an-Nābigha, il poeta di corte, dirò due parole dei suoi trascorsi con il suo protettore Nu'mān, re di Ḥīra.

Ziyād ibn Mu'āwiya si chiamava questo poeta, ma è conosciuto sotto il nome di AN-NĀBIGHA AD-DHUBIĀNĪ, cioè

« il genio della tribù di Dhubiān », tanta era l'ammirazione suscitata dal suo talento poetico presso i contemporanei. Si dice che alla fiera di 'Ukāẓ gli erigessero una tenda di cuoio – onore supremo, poichè le tende ordinarie erano di lana – e lo chiamassero arbitro nei concorsi di poesia. Nābigha, dunque, era poeta di corte e famigliare del re di Ḥīra Nu'mān V, il quale aveva una bellissima moglie. La chiamavano – ma non era il suo vero nome, bensì un *laqab*, un soprannome – al–Mutagiarrida, ossia, « la poco vestita ». Doveva essere, come dicono i Francesi « une dame de petite vertu ». Tal'è però la perversione degli uomini che, in generale, sono proprio quelle che piacciono di più. E a re Nu'mān, Mutagiarrida piaceva moltissimo. Avvenne così che, in una di quelle caratteristiche veglie arabe, ove vino, poemi e canti fanno nascere nei cuori e nei cervelli quell'euforia degli animi che gli Arabi chiamano *ṭarab*, re Nu'mān disse a Nābigha: «Fammi una bella *qaṣīda* in lode di Mutagiarrida ». « Udito ed obbedienza! », rispose, all'araba, il poeta. E qualche sera dopo, alla solita veglia, si mise a recitare un poema nel quale le bellezze, le attrattive e i vezzi di Mutagiarrida erano esaltati e descritti con tale realismo di particolari, che Nu'mān, il quale, sulle prime, aveva applaudito, abbagliato dalla splendidezza dei versi e delle parole, in un secondo momento però e ripensandoci sopra, concepì i più neri sospetti, tanto sulla virtù della regina che su quella del poeta, che si dimostrava così bene informato. Il potentato offeso pronunciò allora delle parole di colore oscuro, che riportate a Nābigha, indussero il poeta a saltare sul primo cammello trovato ed a mettersi in salvo alla Corte rivale dei Ghassānidi di Damasco. Vi rimase alcuni anni, ma sia che la generosità dei suoi nuovi protettori non fosse di sua soddisfazione, sia per

nostalgia, il poeta si decise a scrivere a Nu'mān – che intanto aveva cambiato regina, ma sembra che anche con la nuova abbia avuto delle disavventure – per tornare in grazia del suo antico protettore. Gli mandò così la sua celebre *Mu'allaqa* che comincia:

> O tende di Maia, prima sull'altura e poi a pie' del monte,
> da lungo tempo abbandonate e deserte . . .

e della quale non leggerò che questi due versi, pieni di nobile saggezza, che Nābigha indirizzava al suo protettore:

> A chi ti offende, dà un castigo che prevenga il delitto;
> ma la tua mano non gravi che sopra un tuo pari,
> o su uno di quelli che tu puoi sorpassare,
> come il cavallo veloce che primo arriva alla mèta.

Dovrei ora fare qualche accenno ad altri autori delle *Mu'allaqāt*: ad 'Antara, il poeta cavaliere, a Ṭarafa, a Labīd, a Zuhair ibn abī Sulmà: ma la tirannide del tempo vi si oppone.

Tengo infatti a leggere qualche brano della più celebre, forse, di tutte le poesie arabe, quella che, oggi ancora, in Oriente, quasi tutti sanno a memoria: la celebre *Bānat Su'ād*, detta anche *Qaṣīdat al-Burdah* « Il poema del Mantello », il cui autore è Ka'b ibn Zuhair, figlio del grande Zuhair Ibn Abī Sulmà, testè nominato.

La celebrità di questa *qaṣīda* è dovuta, oltre che alle sue intrinseche bellezze, al fatto ch'essa è collegata con la storia del Profeta. Il Guidi ci ha citato, giovedì scorso, i versetti del Corano, poco lusinghieri per i poeti. È bene ricordarli: « E i poeti ! sono i traviati che li seguono. Non

vedi ch'essi folleggiano in ogni valle, e dicono quel che non fanno ? ».

Oltre, però, queste ragioni, diremo così obiettive, Maometto ne aveva altre personali contro i poeti e, precisamente, le satire di costoro a suo riguardo.

Tra questi vi era Ka'b, il quale, appreso che un suo fratello si era convertito all'Islamismo, gli aveva diretto un feroce *higiā'*, in cui, naturalmente, l'Inviato di Allāh non era risparmiato. Saputolo, Maometto sentenziò alla Moschea di Medina: «Chi di voi incontra Ka'b figlio di Zuhair, lo uccida ». Era una vera e propria *mise hors la loi*; chi era colpito da simile sentenza non poteva invocare a sua protezione nè parenti, nè amici e neanche le leggi della solidarietà tribale. Lo provò il poeta, che vide tutti voltargli le spalle.

Ed ecco, allora, che cosa accadde.

Un giorno, mentre, secondo la sua usanza, Maometto se ne stava insegnando, seduto contro un pilastro della Moschea ed attorniato da più circoli concentrici di fedeli, seduti anche essi attorno a lui, ecco avanzarsi un beduino che, fattosi largo fino al Profeta, mette la sua mano nella sua e gli dice: « O Apostolo di Dio, Ka'b figlio di Zuhair è venuto a chiederti sicurtà, pentito e pronto a farsi musulmano. Lo accoglierai tu, s'io te lo condurrò ? » – « Sì », disse il Profeta. – « O Apostolo di Dio, son io, Ka'b figlio di Zuhair !».

Uno dei credenti fece allora per avventarsi su Ka'b, dicendo: « O Apostolo di Dio, concedimi ch'io abbatta il capo a questo nemico di Allāh ». – « Lascialo, ordinò il Profeta, dal momento che s'è pentito e ritrattato ».

Allora Ka'b cominciò a recitare la sua *qaṣīda*.

Non la leggerò tutta, per le solite ragioni di tempo, ma soltanto alcuni brani, che varranno, credo, a far vedere la poesia araba nel suo più tipico aspetto di « oggetto di prima necessità » – il poeta infatti lottava in quel momento per salvar la sua testa – e che, inoltre, interesserà per le specialissime caratteristiche della poetica del tempo.

DALLA « BĀNAT SU'ĀD » DI KA'B IBN ZUHAIR (1)

Si partì Su'ād, ed il mio cuore è oggi folle d'amore,
avvinto alle sue tracce, senza riscatto e incatenato.
Nè era Su'ād, al mattino della separazione, allorchè si partì con [la sua gente,
altro che una belante gazzella, dallo sguardo dimesso e azzurrato [di *kohl*.
Quando sorrideva, scopriva una fila di denti risplendente,
e la fragranza del suo alito era tale, ch'ella sembrava abbeverata [una e due volte di vino . . . (2)

Oh qual perfetta amante ella sarebbe, se fosse verace
ne le sue promesse, e se da lei fosse accolto il mio consiglio!
Ell'è, invece, un'amante che ha nel sangue di affliggere altrui:
menzogna, spergiuro e volubilità . . .
Nè mantiene i patti fermati,
se non come i crivelli trattengono l'acqua.
E non t'illuda ciò di cui ella fu generosa e ciò che promise;
giacchè le speranze ed i sogni d'amore menano a perdizione . . .

---

(1) La traduzione, con qualche ritocco, è tolta da quell'aureo libro che, sotto il titolo di « AL-BURDATĀN *o i due poemi arabi del Mantello* » il compianto prof. GIUSEPPE GABRIELI pubblicò nel 1901, splendido contributo allo studio della *Sīrah* (biografia di Maometto) di quell'ottimo orientalista, umanista e filologo, testè scomparso tra il generale compianto.

(2) È bene ricordare che gli Arabi, come del resto gli antichi (e anche gli occidentali, fino al Rinascimento), usavano mescolare al vino spezie e profumi.

Ella trovasi ora in una terra, al quale non ti meneranno,
se non nobili, generose e veloci cavalcature . . .

e qui, per venti versi, viene la descrizione della cammella, in cui Ka'b fa prova di una virtuosità verbale e stilistica che noi, occidentali, non siamo in grado di apprezzare.

S'affrettano i denigratori ai fianchi della mia cammella, e dicono:
« Ecco che tu sei spacciato, o figlio di Abū Sulmà ».
E soggiunge ogni amico, nel quale io speravo:
« Non posso occuparmi di te: ad altro che a te ho da pensare ».

Ma io dissi: « Sgombratemi, suvvia, il cammino ! ».
Già tutto quel che il Misericordioso ha deciso, è cosa fatta.
Ogni figlio di donna, per quanto si prolunghi la sua sanità,
sarà un giorno portato sopra un feretro ricurvo.
Mi fu riferito che l'Apostolo di Dio fecemi minaccia;
ma presso l'Apostolo di Dio v'è speranza di perdono.
Attento ! A te sia guida Colui che ti fece dono
del Corano, nel quale sono ammonimenti e sagge disposizioni . . .

Per vero, Costui [il Profeta], è a me più tremendo, allor che gli parlo, . . .
di un leone maschio che si rintana, il cui covo,
nel profondo della valle di 'Aththar, è macchia, cinta di macchia.
Sorge al mattino, e nutre due leoncelli, il cui pasto
è carne d'uomo, coperta di polvere e fatta a brani.
Quando assalta un avversario suo pari, non può
lasciar l'avversario se non abbattuto.
Le belve feroci della campagna non osan farsi sentire, per paura di lui,
e non penetrano gli uomini nella sua valle.
Sempre nella sua valle chi in sè fidando s'avanza,
resta divorato, con le armi e le vesti sparse per terra.

Oh, per vero, l'Apostolo di Dio è la spada da cui sprizza fiamma,
fabbricata in India, snudata spada di Allāh !

Si dice che a questo verso, il Profeta, evidentemente soddisfatto di tale panegirico – che a noi sorprende, rivolto a un capo di religione – si tolse il mantello e, in segno d'immunità, ne ricoprì il poeta. Per questo il poema è chiamato *qaṣīdat al-burdah*, « Il poema del mantello ». E la leggenda vuole che sia proprio quello il mantello verde che, acquistato dagli eredi del poeta dal grande Califfo Mu'āwiya, servì, fino ai nostri giorni, nella cerimonia d'investitura dei Califfi.

*
* *

Con la Bānat Su'ād abbiamo già sorpassato la *giāhilia* e il secolo d'oro della poesia araba. Qui, secondo alcuni, termina la grande poesia e comincia la « letteratura ». Certo però che non diminuirono i poeti: anzi, fu proprio dopo l'Islām che, non dico nacquero, ma si svilupparono, staccandosi dalla classica *qaṣīda*, come generi a sè, la poesia d'amore e la poesia del vino.

Sì, la poesia del vino ! Per quanto questo possa meravigliare, la poesia bacchica, la poesia del vino è rigogliosissima nella letteratura araba, nonostante le proibizioni ed i rigori dell'Islām. Gli Arabi, infatti, sono o, meglio, sono stati degl'intrepidi bevitori. Molte ragioni sono state addotte per spiegare l'interdizione coranica del vino: ma, secondo me, la vera ragione consiste nell'immoderatezza con la quale, oggi ancora, si beve in Oriente. Nonostante la proibizione e i castighi, i poeti, e tra essi si contano perfino due Califfi, continuarono a bere ed a cantare il vino.

Certo, a mia conoscenza, le migliori poesie bacchiche sono arabe ed esse sole, le *khamriyyāt*, come si dice in arabo,

meriterebbero un'intera conferenza. La solita tirannide del tempo mi costringe a limitarmi a qualche breve accenno.

Ecco anzitutto, un brano tolto dalla celebre *Mu'allaqa* di Ṭarafa. Essa ci offre anche un breve esempio di quello che i trattatisti chiamarono le *fakhriyyāt*, cioè le poesie in lode di sè stesso.

ELOGIO DEL NOBILE ARABO

(dalla *Mu'allaqa* di Ṭarafa).

Io non sono di quelli che nascondono la loro dimora nei luoghi bassi e inosservati, per paura che si domandi loro assistenza, ma son sempre pronto a servire quelli che a me ricorrono.

Se tu cerchi di me in una grave assemblea, mi ci troverai: tra i bevitori, mi troverai ancora.

Di buon mattino, quando ti presenterai, io t'offrirò una coppa piena di vino e, s'anche tu ne avessi già bevuto a gran sorsi, dovrai con me ricominciare.

In tutta la mia tribù non si può incontrare alcuno che sia di famiglia più illustre della mia, la cui generosità abbia dato prove maggiori.

I miei compagni di piacere sono nobili giovani i cui bianchi volti brillano come stelle.

Ogni sera una cantatrice, vestita d'una veste striata e d'una tunica color di zafferano, viene ad abbellire la nostra compagnia . . .

Invitata a cantare, comincia in tono lento e tenero, senza dare alla voce tutta la sua forza.

Dopo ne rinforza le inflessioni e le varia, con un'espressione tanto commovente, che si crede sentire i lamenti delle madri desolate che gemono sulla perdita dei loro figli.

Mi son dato al vino e ai piaceri, ho venduto quello che possedevo, ho dissipato i beni che avevo acquistato da me stesso e quelli di cui avevo ereditato,

Fino a che la mia tribù intera ha fatto divorzio da me, e son rimasto isolato, come il cammello colpito da una malattia contagiosa.

Mi vedo amato dai poveri senza asilo, come dai ricchi che abitano sotto le tende sontuose.

O tu che biasimi la mia passione per i piaceri e per le battaglie, hai tu forse il modo di rendermi immortale ?

Se la tua sapienza non può allontanare da me il momento fatale, lascia dunque ch'io scialacqui tutto per godere, prima che la morte mi colpisca . . .

L'uomo che ha delle inclinazioni generose beve lungamente durante la sua vita. Domani, o rigoroso censore, quando entrambi morremo, vedremo chi di noi due avrà più sete.

La tomba del sordido avaro, che si è rifiutato qualsiasi godimento, e la tomba del prodigo, che si è dato alle sue passioni, non differiscono tra di loro:

sono due piccoli tumuli di terra, coperti da qualche pietra appiattita, messe l'una contro l'altra.

Se il destino sembra scegliere le anime nobili per toglierle al mondo,

toglie pure al turpe avaro quello che ha di più prezioso.

La vita è un tesoro che diminuisce ogni giorno: quello che il tempo scema senza tregua, finirà presto nel nulla.

Certo, l'uomo, finchè la morte non viene a colpirlo, è come l'animale attaccato con una corda lenta, che gli lascia la libertà di pascolare, ma di cui il padrone tiene sempre in mano la cima . . .

In questi magnifici versi del poeta beduino troviamo, espresso all'araba, l'eterno tema della fuga del tempo, il

carpe diem di Orazio che i poeti di ogni generazione e di ogni lingua, riprendono senza tregua.

Ma si dirà che Ṭarafa apparteneva alla *giāhilia* e poetava prima che Islām fosse venuto a riformare i troppo liberi costumi degli Arabi. Ecco dunque qualche verso di ABU MIḤGIAN, un guerriero poeta, che i castighi del severo Califfo 'Omar, non riuscirono a guarire dal vizio del bere:

Il vino, è vero, è proibito:
Io però vengo a lui al mattino, e lo bevo puro.
Talora anche, quando la gioia mi commuove, lo mescolo d'acqua.

Intanto, sopra il mio capo, canta una donna dal volto d'amore,
la cui voce s'innalza e s'abbassa,
come il ronzio della mosca dei prati.

Suvvia, versami il vino, o compagno!
So bene ciò che Allāh misericordioso,
ha rivelato, riguardo al vino.

Versami del vino puro, onde maggiore
sia il mio peccato! Quando bevi vin puro,
il tuo peccato è perfetto.

Il vino è fuoco d'inferno: ma quando bevo,
intenso è il mio piacere: e dican pure
quel che vogliono i censori!

Per finire, su questo soggetto che è immenso, dirò, del celebre AL-AKHṬAL, il poeta cristiano della Corte del Califa Mu'awiya, ch'era giudicato il miglior poeta del suo tempo ed anch'esso inveterato e incorreggibile bevitore; dirò dunque

di lui un sol verso, che però la dice lunga sulle facoltà potatorie arabe, anche in pieno Islām:

> Tre giorni di seguito abbiam bevuto, e siamo morti,
> come si moriva al buon tempo della *giāhilia* (1)
> quando la gente non conosceva Maometto !

E con questi esempi, che provano anche la grande libertà di cui godevano i poeti, anche cristiani, ai primordi dell'Islām, dobbiamo lasciare, non senza rimpianto, i poeti arabi del vino.

Nulla dirò della nuova scuola dei poeti d'amore, della quale forse ci parlerà il prof. Gabrieli: e ciò, per la ragione principale che ad essi si applica, in modo particolare, il severo giudizio del Petrarca. Si tratta invero di una poesia che, alla lettura, dà per lo più l'impressione di una fiacca e monotona ripetizione di luoghi comuni. Il Petrarca però dimenticò, o forse non sapeva, che la poesia d'amore araba è essenzialmente una poesia *melica*, il cui effetto estetico non si ricava dalla semplice lettura o recitazione, ma sorge dall'intima unione dei versi con la melodia, come accadde per la melica greca. Ma di quelle antiche melodie arabe noi nulla sappiamo, gli Arabi non avendo, ancora oggi, l'abitudine di notare la musica per iscritto.

La voga della poesia d'amore fu però grandissima presso gli Arabi e perdura tuttora. All'antica poesia d'amore è legato il ricordo di celebri donne quali Leila, Lubnà, ʿAzzà,

---

(1) Presso gli antichi Arabi, accadevano, infatti, dei suicidi... al vino, per così dire.

Buthaina, i cui nomi provocano nella memoria degli Arabi quella romantica emozione che noi proviamo ai nomi di Beatrice, di Laura, di Francesca e d'Isotta.

* * *

Non posso terminare senza menzionare ancora tre grandi nomi, nell'immensa folla dei poeti delle epoche successive.

Ben poco dirò di AL-MUTANABBĪ per quanto, nel mondo arabo sia considerato come uno dei maggiori poeti, tanto che è stato chiamato *khatm as-shi'r* ossia « il sigillo della poesia », ciò che, nell'immaginoso parlare orientale, significa l'ultimo vero poeta. L'Oriente intero ne celebrò anni or sono il millenario, poichè questo poeta fiorì tra la fin del secolo X e l'XI inoltrato, essendo morto nel 965. Il nostro gusto occidentale è però meno sensibile alle virtuosità linguistiche e stilistiche per le quali egli andò celebre fra i suoi contemporanei. Ancor meno sensibili siamo divenuti per il genere encomiastico, così in voga pure tra noi nel Seicento, che al-Mutanabbī coltivò prevalentemente, dedicando le sue poesie ai suoi vari protettori, ma specialmente al famoso hamdanite Saif ud-Dàula, principe della marca di Aleppo, ed al negro Kāfūr, reggente il sultanato d'Egitto.

Nei pochi versi che leggerò di lui si vedranno le esagerazioni – *mubālaghāt* – per cui egli si rese famoso nelle sue lodi (*madīḥ*), così come la violenza della sua invettiva quando scontento di un suo protettore, lo aveva abbandonato.

Si sa che i potenti bevono grosso, in fatto di adulazione, specialmente in Oriente: nessuno incenso appare loro eccessivo. Ecco però alcune esaltazioni di al-Mutanabbī che scan-

TORINO

dalizzarono perfino i contemporanei. Essi vi scorsero, infatti, gli estremi del *kufr*, ossia di quel gravissimo peccato, in teologia morale musulmana, che corrisponde alla violazione del nostro primo Comandamento: « Non avrai altro Dio fuori di me ».

AD UN EROE GUERRIERO

Se la spada di lui avesse incontrato la testa di Lazzaro, in un giorno di battaglia, vano sarebbe stato il potere di Gesù !

AD UN PRINCIPE

Se i fuochi possedessero la luce della sua fronte, sarebbero adorati e tutto il mondo diverrebbe seguace di Zoroastro !

AD UN TEOLOGO

Se la tua conoscenza delle cose divine fosse stata divisa tra gli uomini,
Allāh non avrebbe avuto bisogno di mandare un Inviato !

Se la tua parola fosse stata tra loro, Egli non avrebbe rivelato il Corano, nè il Pentateuco nè il Vangelo.

Erra chi ritiene miracolo unico il Corano: la tua salmodiata recitazione delle *sure* è un altro miracolo.

Ed ora, il rovescio della medaglia: sono alcuni versi estratti dalle *kāfūriyyāt* o poesie contro Kāfūr, un Nubiano, eunuco, brutto e deforme che, da schiavo, era pervenuto ad essere reggente del trono di Egitto. A lui al-Mutanabbī aveva indirizzato le lodi le più nauseabonde, finchè ne sperava, non solo doni e pensioni, ma anche alte cariche politiche. Deluso nelle sue speranze, lasciò l'Egitto per un altro protettore e dal suo rifugio di Siria rivolse al povero Kāfūr le più atroci invettive, di cui ecco qualche esempio:

Un negro, le cui labbra sono la metà del corpo, e a cui pur si dice: Tu sei la luna piena delle tenebre . . .

Più imbecille di uno schiavo e della sua femmina è colui che su sè stesso dà arbitrio ad uno schiavo.

Il carattere dello schiavo non va più in là di quel che tocca le sue turpi voglie ed il suo ventre.

Aveva però ragione Giovenale quando diceva: « facit indignatio versus »: ecco infatti dei versi di cui non si può contestare la verità, nè l'altezza di pensiero:

Non sperar bene da un uomo, sul cui capo è passata la mano del mercante di schiavi:
Se ti coglie dubbio sulle condizioni di lui, guarda alla sua stirpe.
Di rado è vile, nella sua condotta, chi non è nato da vile pianta.
Chi riesce a sfuggire a quel che la sua potenza comporterebbe, non riesce altrettanto a sfuggire all'abbiezione della sua origine (1).

Gran facitore di versi e forgiatore di parole, al–Mutanabbī non era, certo, un grande carattere. La sua avidità ed avarizia causarono del resto la sua morte: morì in viaggio, assassinato dai predoni, per aver voluto risparmiare le spese di una scorta.

Ben più nobile figura è quella di Abū'l–'Alā' al–Ma'arrī, il poeta filosofo della generazione che seguì quella di al–Mutanabbī. Alcuni lo chiamano il Voltaire arabo, ma potrebbe anche esser detto il Leopardi orientale, tanto la sua poesia si risente di un pessimismo dovuto, come per il Recanatese,

---

(1) La traduzione di questi brani del Mutanabbī è pure del prof. Francesco Gabrieli, cui vadano i miei ringraziamenti, per avermi permesso di utilizzare le sue belle traduzioni di difficilissimi testi.

alla sua disgraziatissima salute. Una malattia d'occhi lo ridusse quasi cieco all'età di sette anni, il che non gli impedì, del resto, di diventare fra i più dotti e i più rinomati del suo tempo.

È celebre l'iscrizione che dettò per la sua tomba e che esala il suo pessimismo:

Hādhā giunāḥu abī ʿalayya wa-mā gianaitu ʿalà aḥadin.

Questo è il delitto che, contro di me, commise mio padre e che io non ho commesso contro alcuno.

Ecco ora alcune delle sue *Rubāʿiyyāt* (quartine) che alcuni hanno, a torto, paragonate a quelle, assai più suggestive e meno aspre, di ʿOmar Khayyām, il celebre poeta persiano, volgarizzato presso di noi dal Fitz-Gerald.

Esse ci permetteranno di conoscere il profondo pessimismo del poeta, come il suo scetticismo in materia di religione. Nello stesso tempo potremo, ancora una volta, constatare la grande libertà che era concessa ai poeti nell'Oriente musulmano in quei secoli, che rappresentano, per noi, il più oscuro Medio Evo:

Il mondo è una dimora ove ogni nuovo venuto, tra gli uomini, invita alla partenza colui che l'ha messo al mondo.

La conoscenza che ho delle creature
mi ha liberato dal desiderio di possederle.
So benissimo, infatti, che l'universo
non è che un atomo di polvere.

Come dolce sarebbe la vita coi nostri cari se non cessasse mai! Se il tempo fosse un eterno ricominciare, senza annientamento, o una giovinezza senza declinare!

Nessun rifugio vi è su questa terra
verso la quale si volge la nostra discesa.

Il deserto è pieno di briganti che rapiscono nei pascoli i cammelli:
ma le moschee ed i mercati pure son popolati da briganti.
Soltanto, mentre questi son chiamati uomini di legge o mercanti,
i primi son bollati con il nome dispregiativo di beduini.

Una chiesa, un tempio, o una pietra della Ka'ba;
Corano, Bibbia o l'osso d'un martire,
tutto ciò e più ancora può sopportare il mio cuore:
perchè, adesso, la mia religione è amore.

Ed ora, per finire, saliamo *ad maiora*.

Poesia d'amore, la poesia araba non poteva non divenire poesia dell'amore, anzi del solo amore che, come ha dimostrato Platone, è l'amore divino. Molti sono stati i mistici arabi, di cui ci parlerà con la sua speciale autorità e competenza M. M. Moreno. Tra questi s'innalzò, come poeta, il grande Ibn al-Fāreḍ, che visse in Egitto dal 1181 al 1235 e la cui tomba è ancora venerata nella grande necropoli musulmana d'El Imām Sciafe'ī, al Cairo.

I pochi versi che leggerò di lui sono ancora cantati nei ritrovi popolari delle città orientali e mandano in visibilio l'uditorio. A mio parere essi costituiscono il più bel canto che la poesia, la poesia universale abbia mai innalzato all'amore. Nè Saffo nè Catullo e neanche i nostri poeti del « dolce stil novo » hanno mai elevato un inno così ardente

all'amore. Peccato che la mia versione in povera prosa italiana non permetta di rendere il fascino della grave armonia dei versi arabi:

Ecco l'amore ! Da lui scampa lontano: l'amore non è facile !
nessuno mai, che n'è consumato, l'elesse, essendo in senno.

Libero vivi: poichè la quiete d'amore è dolore,
il suo principio è morbo e la sua fine, morte violenta.

Ma quanto a me, morir per lei, arso d'amore,
vita, per lei onde a me viene ogni favore.

Ammonito t'ho, per mia scienza, sull'amore,
pur vedendo la mia contradizione.
Scegli dunque per te quel che più t'aggrada.
Ma se vuoi viver felice, accetta, dall'amato bene, martirio e morte:

e, se non vuoi, l'amore ha i suoi fedeli !

I fedeli d'amore: così traduco l'espressione araba *ahl al-gharām*, perchè così si chiamavano tra di loro i poeti del « dolce stil novo ». Il compianto Luigi Valli ha scritto tutto un libro, ed un bel libro, su *Il linguaggio segreto di Dante e dei "fedeli d'amore"*, nel quale sostiene la tesi, certamente seducente, che tutta la poesia del « dolce stil novo » è una vera poesia mistica. Peccato però che, avendo citato, in appoggio della sua tesi, i mistici persiani, egli abbia ignorato Ibn al-Fāred.

Ho terminato. Ora dovrei trarre qualche conclusione ed esprimere un giudizio sul valore estetico delle poesie che vi ho lette. Me ne astengo: del resto, mi par meglio lasciare a ciascuno di giudicare, secondo le proprie impressioni. Certo questi pochi e brevi estratti non permettono

un giudizio esauriente. Credo, però, che non confermino, sull'insieme della poesia araba, l'aspro giudizio del Petrarca, che ho riportato cominciando.

E, dopo tutto, la poesia araba è stata ed è ancora essenzialmente, una poesia d'amore. Possiamo dunque applicarle l'eterna parola del Vangelo: « Le sarà molto perdonato, perchè ha molto amato! ».

FRANCESCO GABRIELI

LA POESIA ARABA E LE LETTERATURE OCCIDENTALI

In una precedente lettura di questo ciclo sono stati delineati, con la spregiudicata e immediata freschezza di un amatore libero dalla pratica professionale, alcuni aspetti fondamentali della antica poesia araba, nelle sue forme e spiriti, e in qualche saggio dei suoi più famosi rappresentanti. Il mio cómpito è dunque di presupporre già nota nelle sue linee generali, per quanto possa esserlo nel giro breve di un'ora, la caratteristica e l'evoluzione di questa arte per sè presa, e le reazioni estetiche che essa può suscitare nella nostra sensibilità odierna; e su questa base ripercorrere di volo i quindici secoli che ci separano dal primo sorgere di questa esotica poesia, considerandola non più καθ'αὑτήν, ma proprio nei suoi rapporti con il nostro mondo, la nostra cultura occidentale, dell'Europa medievale e moderna. Oriente e Occidente, suona un celebre motto di Goethe, non vanno più separati; il che non significa disconoscere le fondamentali diversità di *forma mentis*, di disposizioni spirituali, di vicende storiche e culturali che contraddistinguono i due mondi, ma intendere e approfondire i legami or più or meno evidenti che nella storia li hanno allacciati, e, al di sopra delle diversità e molte-

plicità, attingere la sostanziale unità dello spirito umano. La nostra lettura si atterrà modestamente al primo di questi due momenti di interpretazione, e cercherà mettere in rilievo ogni filo che nel corso del Medioevo e dell'età moderna ha messo in comunicazione questo aspetto così alto e suggestivo della cultura orientale, arabo-islamica, e la civiltà nostra d'Occidente. Sarà, come ho detto, una scorribanda a volo d'uccello su un panorama di secoli, alcuni dei quali, per il nostro assunto, potremo davvero sorvolare alti e veloci, mentre in altri periodi dovremo rallentare e discendere, e nel vasto quadro della storia della spiritualità europea fermarci a seguire da presso singole linee, singoli punti in cui affiora visibile il contatto, più o meno consapevole, tra la nostra cultura e quella poesia araba che costituisce il presupposto e il punto di partenza della nostra ricerca.

L'antica poesia araba (riassumo e magari ripeto qui qualche dato di fatto che meglio ci orienti nell'intraprendere il nostro volo) nasce, nei secoli tra il V e il VI dell'èra volgare, nei deserti della Penisola ardente, tra le sabbie e le palme, accanto ai poveri pozzi, e nei piccoli centri agricoli e urbani del Ḥigiāz e del *limes* siro-mesopotamico, con la originalità e la netta impronta nazionale di ogni cultura primitiva. Gli imprestiti linguistici non infrequenti e quelli concettuali e morali assai più radi che essa attinge alle vicine civiltà, bizantina e iranico-aramaica, mentre screziano qua e là suggestivamente il suo fondo autoctono e nazionale, non ne intaccano l'originale caratteristica. È tutto un mondo, ricco e insieme limitato e monotono, di immagini, temi e concezioni sorto dalla rudimentale e aspra vita beduina, formatosi in una tecnica

artistica la cui elaborazione quasi per intero ci sfugge, e impostosi già con valore canonico, in forme che possiamo già dire stilizzate nell'epoca a cui rimontano i primi documenti di quest'arte giunti sino a noi. In poco più d'un secolo antecedente alla nascita di Maometto (circa 570 d. Cr.) fiorisce in mirabile lussureggiante rigoglio la più genuina poesia del paganesimo arabo, della Giāhiliyya; è tanta è la sua radicata forza (o dovremmo forse dire rigidezza) che l'evento di portata mondiale con cui la predicazione di Maometto immette il popolo arabo nella grande storia, la fondazione della religione e dello Stato musulmano, appena influisce sulle prime nelle forme e negli spiriti di questa preislamica poesia nazionale. La quale si continua quasi immutata nell'epoca del Profeta e nel primo secolo dei Califfi; poi, solo sul cadere della dinastia omayyade, nei rigidi schemi tradizionali cominciano a infiltrarsi le influenze culturali, sociali e del costume dei popoli con cui gli Arabi conquistatori sono venuti in contatto, soprattutto i Persiani, e la materia della poesia araba comincia ad arricchirsi e rinnovarsi, mentre la vecchia forma chiusa della qaṣīda, stata sino allora prevalente, si articola e dissolve in più libere unità minori. Sorse così, dopo una fase di transizione, coincidendo con l'acme del Califfato sotto gli 'Abbāsidi, la « poesia nuova » o neoterica dei « moderni » (*Muḥdathūn*), che rinnova nel mutato, raffinato ambiente urbano e cortigiano l'antica arte dei poeti beduini. Questa nuova poesia guadagna in eleganza formale, in alessandrina politura, e in una grata novità iniziale di argomenti quel che perde in virile robustezza di *ethos*, e soprattutto in linearità e schiettezza di espressione; in luogo dell'antica forma poetica, spesso lessical-

mente oscura ma concettualmente semplice ed efficace, sottentra l'amore per il concettino, l'acrobazia intellettualistica, la cifra e l'arzigogolo: è il secentismo avanti lettera, che lentamente ammorba e disfà quest'arte preziosa. Dal 'Irāq e dalla Persia (ove essa influirà a sua volta sugli inizi della lirica neoiranica), essa si diffonde per tutto il territorio linguistico arabo, e trapianta i suoi fiori di serra nell'Occidente, in Spagna e in Sicilia, dove nei secoli XI e XII getta la sua ultima smagliante fioritura. E da quei secoli all'incirca la storia della grande poesia araba è finita: essa non è più se non un elemento « sociale » della civiltà arabo–islamica, il condimento letterario della vita delle corti, della cultura e della scienza ... Migliaia di rimatori, in miriadi di versi, continuano i giochi e i lezî della « moderna » scuola 'abbāside, o ripigliano addirittura imperturbabili i decrepiti motivi dei poeti preislamici, il lamento amoroso sul campo deserto, la descrizione del cammello e del destriero trapassante nel panegirico di un mecenate ... In questo spirituale letargo, l'Arabismo traversa più di mezzo millennio, per ridestarsi solo nell'avanzato Ottocento, qui come in ogni altro campo, al contatto violento, perturbante eppure benefico con l'Europa moderna.

Or che cosa conobbe l'Europa, nel corso di questa evoluzione secolare, di una tale poesia, che per tutto l'Alto Medioevo può dirsi sia stata la poesia orientale per eccellenza, risuonata in sorprendente unità di spiriti e forme dall'altipiano iranico all'Atlantico ? Poesia che fu giusto vanto e orgoglio del popolo in mezzo a cui sorse, e che la considerò massima espressione naturale del suo genio (accanto al soprannaturale privilegio della rivelazione reli-

giosa), archivio conservatore dei suoi fasti gentilizi e guerrieri, compagna e consolatrice della vita, nelle gioie e nei lutti. Diciamo subito francamente che per buona parte del Medioevo la risposta a questa domanda suona nel complesso negativa. Nel quadro dei rapporti politici, religiosi e culturali fra l'Oriente musulmano e l'Occidente medievale (includendo ora in questo termine anche quell'Impero bizantino che per tanti motivi non soltanto geografici si sarebbe tentati di chiamare esso stesso Oriente), non risultano a noi che scarsi, sporadici accenni d'una conoscenza e valutazione del mondo europeo cristiano per questa alta forma della spiritualità arabo–islamica. Non è certo qui il luogo di ritessere, neppur sommariamente, la trama dei rapporti politico–religiosi tra l'Europa e l'Islàm, e riscomodare le ombre di Carlo Magno e Hārūn ar–Rashīd, di imperatori bizantini e califfi, di teologi polemisti bizantini e musulmani. Notiamo solo che l'ostilità reciproca fra i due mondi non poteva certo essere il miglior mezzo per una reciproca comprensione o anche semplice conoscenza dei rispettivi valori spirituali, oltre e al di sopra i punti di contrasto ideali e materiali. Per la nostra Europa Occidentale in particolare, il mondo arabo fu a lungo noto non certo attraverso la scienza, la civiltà, la poesia fiorente nelle corti di Damasco e Baghdād, del Cairo e di Qairawān, ma attraverso le razzie e le devastazioni dei « Saraceni », infestatori del Mediterraneo. Nel qual termine, sia detto *per incidens* in brevissimo chiarimento etnico e culturale, dobbiamo intendere solo per piccola parte i discendenti degli Arabi della Penisola, e in parte maggiore quegli elementi berberi, greci, slavi e turchi islamizzati che della vita di rapina e di avventura fecero per secoli la loro prin-

cipale occupazione, appena coonestata dal comodo pretesto religioso della guerra santa. In queste condizioni, si può, credo, tranquillamente affermare che attorno al Mille si sapesse in Europa di una poesia araba quanto in Oriente della medievale latina e dei primi vagiti di quelle germaniche e romanze, cioè nulla. E nulla o quasi dovè saperne Dante, quali che siano state le sue così discusse conoscenze di altri lati della cultura musulmana. Solo col Petrarca, in un interessantissimo passo delle sue *Senili* che è stato di recente rilevato e in questa stessa sede richiamato, troviamo un accenno dispettivo a una molle e fiacca e lasciva poesia degli Arabi, che il Nostro, in modo stimolante la nostra curiosità, afferma a sè direttamente nota; e che noi, se dobbiamo credere a tale sua asserzione, siamo portati a riferire, come a esatto termine di giudizio, a qualche saggio della più vacua e stanca poesia di imitazione di Egitto o di Siria dell'epoca delle Crociate, giunto per non chiariti tramiti a cognizione dell'autore del *Canzoniere*.

Pure, quando si levava questa solitaria voce del Petrarca a rivelarci una conoscenza e insieme una sommaria condanna della poesia orientale da parte di colui che una bizzarra fantasticheria moderna doveva proprio ricollegare nell'opera sua massima con l'Oriente musulmano (alludo ai paralleli del nostro Valerga tra il *Canzoniere* di Laura, e la poesia del mistico egiziano Ibn al-Fāriḍ), quando dico il Petrarca a mezzo del secolo XIV pronunciava questo giudizio, un primo importante contatto tra forme e spiriti della poesia arabo-islamica e della nascente europea era con ogni probabilità già avvenuto. Dove possa avere avuto luogo tale contatto, è intuitivo anche per chi

ignori l'appassionante problema storico-letterario dibattutosi nell'ultimo ventennio tra arabisti e romanisti d'ogni paese: nella testa di ponte cioè tra Oriente e Occidente, nella Spagna medievale musulmana. Già alla fine del Settecento, il gesuita spagnolo Andrès in una sua curiosa storia comparata della letteratura, apparsa primamente in italiano, tra le influenze della cultura e scienza arabo-spagnola sull'Europa cristiana (sul complesso delle quali ora non ci soffermiamo, come generalmente note ed ammesse da tutti) poneva *anche* quello metrico e concettuale della poesia araba su quella romanza, e in particolare provenzale. Era un'audace affermazione, non una dimostrazione; e questa fu intrapresa solo nel 1912 dall'arabista Julian Ribera, ma per una via ben diversa da quella che sola conosceva e aveva in mente l'Andrès. Il termine di confronto con la lirica provenzale non fu più la poesia araba classica e letteraria, astrofica, monorima e quantitativa, bensì una particolar forma di poesia popolare arabo-andalusa, strofica ed evoluta da metri inizialmente ancor quantitativi a un tipo praticamente accentuativo, con fenomeno analogo al passaggio dalla prosodia quantitativa all'accentuativa nella metrica romanza. Le origini di questa poesia strofica popolare di Spagna sono generalmente ricondotte dagli storici arabi agli inizi del secolo X; la sua evoluzione attraverso questo secolo e il seguente undecimo è assai imperfettamente nota, possedendo noi vari nomi di poeti, ma rari e incerti saggi delle loro composizioni. Una personalità artistica ben definita, e con un ricco canzoniere di certa attribuzione, la si incontra solo nella seconda metà dell'XI e prima del XII secolo, nel cordovano Ibn Quzmān (circa 1080-1160). Lo studio del *Divano* di

Ibn Quzmān, sulla riproduzione fotografica di un unico e pessimo manoscritto orientale che lo aveva mantenuto sino allora quasi inaccessibile, fu per il Ribera la chiave per penetrare nel mondo di questa poesia popolareggiante arabo-andalusa, valutarla artisticamente e storicamente, e affrontare in concreto il problema dei rapporti anzitutto formali (vedremo in seguito che la questione non si è arrestata al lato formale) tra questa e la più antica lirica trovadorica. Il Ribera mostrò in Ibn Quzmān una poesia strofica, in arabo volgare di Spagna costellato di parole e sin frasi romanze, i cui vari schemi metrici si riducevano a un tipo fondamentale e più frequente, composto di un distico iniziale a rima baciata (*estribillo* o ritornello, in arabo *markaz*), e di strofette tetrastiche, con tre versi a rima unica e variante di strofa in strofa, e un quarto verso finale che ripete la rima nel ritornello, quasi richiamandone la intercalazione di strofa in strofa. Ecco il tipo puro e originario del *zagial*, come ha nome in arabo questa forma metrica di poesia volgare:

Yā melīḥa d-dunyā, qul
ʿalā ʾš ent, yā ʿbnī, malūl ?
Ey anā ʿindak wagīh
yatmaǧǧaǧ minnu wafīh
ṭummā f'aḥlā mā tatīh
tarǧaʿ anasak' waṣūl.

E con profondo stupore il dotto spagnolo aprendo il canzoniere di Guglielmo IX di Poitiers, il primo trovatore in lingua d'oc contemporaneo di Ibn Quzmān, vedeva una quasi identica forma metrica far riscontro al *zagial* arabo dall'altro lato dei Pirenei:

Pois de chantar m'es pres talenz,
farai un vers, don sui dolenz:
mais non serai obedienz
en Peitau ni en Lemozi

in cui l'unica variante, l'assenza del ritornello iniziale, era spiegata dal Ribera con il passaggio della forma metrica da un tipo di lirica corale–popolare, quale quella arabo–andalusa, a una monodica e cortigiana come la trovadorica. Cinque su undici canzoni conservateci di Guglielmo mostravano questo tipo « zejelesco », una su otto di Cercamon, sette su quarantatrè di Marcabru; poi i più tardi trovatori si svincolavano in nuove libere combinazioni metriche dal tipo originario. Ma la strofa « zejelesca », e noi possiamo dire araba senz'altro, volava ben oltre i confini di Provenza; essa riappariva, talvolta in forma ancor più vicina all'originale, cioè con ritornello iniziale, nella poesia popolare franco–provenzale, nell'antica lirica gallega dove regnava sovrana nelle *Cantigas* alla Vergine di Alfonso il Savio, nella castigliana, nella italiana. Sentiamo una strofe di lauda di Jacopone:

Povertate enamorata
grand'è la tua signoria.
Mia è Francia ed Inghilterra
enfra mar agio gran terra.
nulla me se move guerra,
sì la tengo in mia balia.

Nè si tratta di un caso eccezionale, essendo questo lo schema di ventotto su centodue componimenti del laudario

jacoponico, che il Menendez Pidal ha potuto chiamare « la collezione lirica più " zejelesca ", dopo le *cantigas* alfonsine, di tutto il mondo romanzo ». E altrettanto si dica della poesia popolare francescana, sorella della iacoponica:

> Dolce amor di povertade
> quanto ti degiamo amare !
> Povertate poverella,
> umiltade è tua sorella,
> ben ti basta la scodella
> e al bere e al mangiare.

La tesi del Ribera fece rumore, e trovò subito fervidi seguaci e avversari. Questi ultimi, sostenendo in contrasto la dipendenza della poesia strofica romanza da quella latina medievale, si fondavano sulla non perfetta identità metrica tra Ibn Quzmān e i Provenzali (assenza in questi del ritornello), sulla troppo stretta vicinanza cronologica tra il cordovano e Guglielmo (morto nel 1127), sulla difficoltà della lingua, la diversità dell'ambiente, e delle concezioni religiose e sociali tra i due mondi. Giacchè il Ribera, e più i suoi seguaci come il boemo Nykl, non si arrestavano alle analogie metriche, ma trapassavano ad additare dipendenze concettuali, di contenuto e mentalità, tra il mondo lirico arabo e quello trovadorico, ravvicinavano i rispettivi concetti dell'amore, il linguaggio tecnico relativo, e finivano quasi col fare della lirica occitanica un semplice riecheggiamento romanzo di quella andalusa, e dell'amor cortese dei trovatori la naturale continuazione dell'amore ideale arabo, in cui su un antico fondo nazionale si versano gli influssi del platonismo.

TORINO

I limpidi acuti studi recenti del grande romanista Menéndez Pidal hanno efficacemente confutato molte di queste obiezioni, e rettificato a un tempo alcuni dati inesatti di impostazione del problema. Per quanto riguarda il ritornello, il Menéndez ha accolto e sviluppato la tesi del Ribera, mostrando come esso tende a sparire, *anche* nella lirica strofica araba, a ogni passaggio di una forma metrica da corale a monodica, e come, per converso, lo si ritrovi intatto in poesia popolare franco-provenzale, gallega, castigliana e italiana. Per la difficoltà cronologica, egli ha distaccato Guglielmo da Ibn Quzmān, tendendo a postulare piuttosto un influsso di scuole, dai predecessori certi benchè a noi poco noti di Ibn Quzmān agli incunaboli della lirica provenzale anteriore al duca d'Aquitania. L'influsso tra i due mondi poetici e sociali è stato da Menéndez giustamente ricondotto « attraverso i Pirenei », eliminando la troppo meccanica ed anche cronologicamente insostenibile ipotesi che la rivelazione del mondo musulmano e della sua poesia popolare sia venuta a Guglielmo dal suo fuggevole viaggio di Crociato in Terra Santa. L'analisi esauriente della evoluzione metrica e delle ricche combinazioni strofiche nei *zagial* arabi e nelle liriche romanze, mostrando un perfetto parallelismo, e il fatto indistruttibile che il sorgere della strofe volgare araba è documentato per gli inizi del secolo X, mentre quella romanza sorge solo alla fine dell'XI, conducono il Menéndez Pidal ad appoggiare della sua alta e serena autorità la tesi « araba », pur propendendo a considerare, con equilibrato senso storico, l'influsso metrico e concettuale del mondo andaluso solo *uno* degli elementi che hanno presieduto alla nascita della giovane poesia europea.

Così serrata documentazione, anche a nostro modesto avviso, risolve definitivamente ogni dubbio sul fatto dell'influenza formale del *zagial* arabo sulla poesia d'Occidente. Per quanto riguarda il contenuto, i concetti e gli ideali, ci sembra d'altra parte, ragionando da arabisti e da semplici cultori di poesia per il mondo romanzo, che qualche riserva e distinzione s'imponga tuttora: e insistiamo anzitutto a rimuovere l'equivoco di Ibn Quzmān come diretto modello e ispiratore di amor cortese. Ibn Quzmān ci appare invece nel suo *Canzoniere* come un cinico lazzarone che dell'amor platonico arabo, dell'amore ʿudrita, si fa apertamente beffe; il suo pregio e sapore dove è comprensibile (il che spesso è ardua impresa anche per i più esperti filologi) sta nel realismo audace, nella capacità di abbozzare macchiette, avventure picaresche, mimi della strada, sollevandoci dalla rarefatta atmosfera convenzionale della poesia araba d'amore classica. È invece proprio in questa, assai più che negli accenni non frequenti e spesso parodistici del poeta popolareggiante cordovano, che van cercati i tipi del calunniatore, del guardiano, del geloso, che si è voluto riavvicinare ai *gardadors* e ai *lauzenjaires* dei Provenzali. Chi come il Nikl ha moltiplicato questi parallelismi letterari e sociali non ha pensato che in realtà qui si lasciava il terreno della poesia popolare, e si rientrava nella linea maestra della letteratura classica araba, di cui sarebbe ben più difficile postulare una sicura conoscenza alle corti di Navarra e di Aquitania; e questo anche tenendo presente quella compenetrazione tra i due mondi, nella Penisola Iberica e in Levante, dei quali han raccolto tanti documenti gli storici, e ci ha dato la suggestiva rappresentazione artistica il Barrès nel *Jardin sur l'Oronte*,

con la sua favola d'amore e di morte di Guglielmo ed Oriante. Un ritmo e un ritornello specie se accompagnati dal canto, si imprimono assai più rapidamente e durevolmente nell'anima che non un'idea, un concetto, un modo di considerare l'uomo e la vita, quando ci giunga in astrusa lingua e modo di pensare straniero. Basti del resto, a riprova, il ricordare che nella forma del *zagial* si è versata la più disparata materia europea, dal canto dell'amor cortese all'avventura boccaccesca (questo nello stesso Guglielmo), all'inno in lode della Vergine, e della Madonna Povertà; il fatto che la lauda iacoponica e francescana si sia adagiata negli stessi schemi della canzonetta da trivio cantata a suon di nacchere per le vie della Cordova almoràvide, dovrebbe suggerire cautela nel ritener trasmigrato, insieme al volo di una strofe leggera, anche tutto il complesso patrimonio spirituale della civiltà e della cultura in cui quella strofe era sorta.

Comunque, giacchè il lungo tema ci sospinge, lasciamo l'affascinante problema contentandoci d'averne esposto in sommarissime linee i dati essenziali, e quella parte di conclusioni che ci sembra ormai pacifica. Alcune forme strofiche romanze, tra le prime delle giovani letterature europee, hanno con estrema probabilità origine araba, da un ramo secondario se vogliamo del gran tronco della tradizione (di cui quindi i trattatisti arabi parlano talora un po' dall'alto e con degnazione), ma che ha per noi il fresco fascino del canto popolare. Siamo lontani qui dalla linea maestra della poesia classica araba, a cui traversando i secoli dobbiamo far ritorno.

*
* *

La coscienza di questo contatto medievale tra le due poesie, araba ed europea, se anche allora vi fu in qualche eccezionale osservatore, si perdette, come è ovvio, ben presto. E poco dopo, come abbiamo accennato, si chiudeva insieme la fase classica, viva e originale della poesia arabo-musulmana. Rimasta ignota al Rinascimento, essa doveva lentamente essere scoperta attraverso i primordi dello studio scientifico dell'arabo, albeggiato nel Seicento e Settecento in Europa.

L'arabistica europea, dapprima in funzione sussidiaria e complementare degli studi biblici, poi con crescente dignità autonoma, ha i suoi inizi in Italia, che vanta, tra l'altro, con l'attività della Tipografia Medicea, le varie scuole di lingua appoggiate alle Congregazioni religiose, e l'opera del dottissimo Marracci; si sviluppa quindi vigorosa in Olanda, con l'Erpenio, il Golio, la famiglia degli Schultens; poi la geniale e bizzarra figura del tedesco J. J. Reiske (« ce bon allemand de Reiske, scriveva Victor Hugo, qui préférait si énergiquement le chameau frugal de Tarafa au cheval Pégase ») anticipa per un momento nel secondo Settecento quel primato orientalistico che la Germania deterrà nel secolo XIX, sinchè il grande Sylvestre De Sacy (1758–1838), traversando con goethiana serenità le convulsioni della Francia e dell'Europa a cavaliere dei due secoli, regge per quasi cinquant'anni lo scettro dell'arabistica europea. In questa nuova fase di rinnovata scoperta dell'Oriente, e in particolare del mondo arabo, non si tratta più di contatto diretto e irriflesso come nel Medioevo, ma di un consapevole

protendersi dello spirito occidentale verso mondi lontani nel tempo e nello spazio; la conoscenza ed esplorazione scientifica corrisponde ad esigenze intellettuali e morali di tutta una società e un'epoca, che non possono essere adeguatamente studiate se non indagando tutto il fenomeno del filorientalismo europeo nell'Illuminismo e nel Romanticismo. Il nostro tema limitato non ci permette che di seguire un frammento, un particolare del suggestivo insieme, e per giunta alquanto marginale. È infatti a tutti noto che il mondo arabo nel suo complesso destò nel Settecento un interessamento prevalentemente rivolto, com'è naturale, agli aspetti religiosi, filosofici, e (pensiamo al Galland e a *Le Mille e una Notte*) narrativi della sua storia e letteratura, e che d'altra parte la « poesia orientale » che si schiuse tra la fine del Settecento e i primi dell'Ottocento agli interessi e agli entusiasmi dell'Aufklärung e poi dei Romantici, fu soprattutto quella biblica, e in un secondo tempo quella persiana e indiana. La poesia araba cominciava, del resto, appena allora a conoscersi, più che altro come curiosità, in qualche piccolo saggio testuale che i filologi e i grammatici ospitavano nelle loro crestomazie, o ammannivano in coriacee versioni latine a cerchie appena più ampie di lettori. La prima opera europea che rende veramente accessibile un organico nucleo di antica poesia araba al gran pubblico, è del 1783, ed è la versione inglese delle *Mu'allaqāt* (le celebri sette grandi odi preislamiche), a cura dell'arabista e indianista William Jones. Con esse la selvaggia poesia delle Giāhiliyya, del paganesimo arabo, veniva davvero « rivelata » all'Europa, e tra i primi a gustarne il fascino fu naturalmente colui che dai lampeggiamenti divinatori di Vico, di Hamann

e Herder aveva sviluppato e formulato l'ideale della « Weltlitteratur »:

> . . . . lasst alle Völker unter gleichem Himmel
> sich gleicher Gabe wohlgemut erfreun . . .

Lo spirito multanime di Goethe non aveva atteso i tardi anni tra il 1814 e il 1819 (nei quali cade la composizione della maggior parte del suo *Westöstlicher Divan*) per rivolgersi con interesse e passione all'Oriente. E per restare al nostro mondo arabo, la figura di Maometto, vista con occhio ben più acuto e umano dell'ingenuo illuminismo di un Voltaire, gli aveva, come è noto, ispirato l'abbozzo di un dramma, del quale solo ci sono rimasti, lucide gemme, il monologo poetico di Abramo che dalla venerazione degli idoli passa a quella degli astri e da questa al riconoscimento dell'unico Iddio immortale, e il *Canto di Maometto*; nel primo dei due frammenti, alcuni prosaici versetti del Corano dànno ancora lo spunto e la trama al commosso inno lirico; nel *Mahomet' s Gesang*, nulla in realtà di orientale sta alla base del mirabile canto, in cui lo zampillo dell'alta fonte montana, che scende impetuosa a valle e si fa fiume reale, ci sembra l'immagine della poesia goethiana stessa nel lungo superbo suo corso. Se poi sfogliamo il *Westöstlicher Divan*, il libro orientale e orientalistico insieme del genio di Weimar, vedremo anche qui la parte del leone presa dalle ispirazioni e dalle interpretazioni di poesia persiana assai più che araba. Dalla Persia viene a Goethe Hafis, sotto il cui segno dominante nasce il *Divan*, vengono Suleica e il Coppiere, il testamento spirituale del zoroastriano, e l'immagine mistica della

farfalla e della fiamma che ispira le strofe sublimi di *Selige Sehnsucht*. Il mondo arabo dà il generale sfondo islamico, il nome di Hatem (forse con ricordo di Ḥātim aṭ-Ṭā'ī) che il poeta amante dà a sè stesso di fronte alla sua Suleika-Willemer, la leggenda coranica dei Sette Dormienti, la *mu'allaqah* di Imrulqais di cui Goethe tenta una frammentaria versione dall'inglese di Jones. Il tutto, ci si consenta qui un'osservazione che tocca l'intero *Westöstlicher Divan* nella sua interezza, indipendentemente dalla scomposizione nelle sue fonti, con quella tipica sobrietà di colore che caratterizza questa poesia goethiana e la contrappone alle coloristiche orgie dei Romantici. Il mondo orientale, arabo o persiano o indiano che sia, è per Goethe un acquisto e un arricchimento di vita, ma insieme un dominato mezzo e quasi pretesto per esprimere sè stesso, il proprio pensiero e la propria passione, non già il paradiso artificiale in cui evadere dalla prosaica realtà borghese, che sarà il sogno e lo stimolo di Byron e Flaubert, di Hugo e Fitzgerald. Chi scorra perciò il canzoniere «orientale-occidentale» del gran Volfango non deve aspettarsi nulla di quelle fantasmagorie più o meno persuasive e fedeli che quegli altri spiriti, diversamente disposti, han cercato di comporre con luci e colori, splendori ed orrori del mondo orientale; ma solo, in trasparenti forme esotiche, una nuova manifestazione di saggezza, di commossa e serena contemplazione, di virile parenesi dell'anima goethiana. Ma per tornare alla nostra poesia araba, benchè direttamente solo qualche sporadica eco ne risuoni nel vero e proprio *Westöstlicher Divan*, essa non passò accanto al vecchio Goethe senza che una favilla almeno di fuoco poetico si sprigionasse a quell'incontro. Con quella sensibilità geniale che

lo faceva vibrare a ogni sincera effusione lirica, dall'arpa davidica alle armonie degli usignoli di Shīrāz, ai canti popolari greci e balcanici, il Goethe scoperse nella onesta versione latina d'un filologo suo connazionale, il Freytag, un capolavoro di schietta e gagliarda poesia del paganesimo arabo: « cupa, sinistra poesia – per usare le parole stesse con cui il Goethe la caratterizzò nelle sue note illustrative al *Westöstlicher Divan* – ardente, bramosa e saziata di vendetta »; è il celebre carme di Ta'abbaṭa Sharran, il poeta ladrone e avventuriero d'Arabia nel secolo VI, degno confratello del non meno famoso Shànfara, in cui gli accenti dell'elegia per un congiunto trucidato si mescolano a quelli di invocazione e poi di tripudio per la compiuta vendetta contro la tribù che l'aveva ucciso. Poche poesie di ogni lingua possono in questo genere stare a pari, per concentrata potenza di sentimento e d'espressione, a questo aspro frutto della vita del deserto. E il Goethe, ignaro d'arabo, compì il miracolo di riplasmarlo, dal latino scolastico del Freytag, in una serie di strofe battute e guizzanti, fra le più potenti della sua *Nachdichtung*, degne, sia pur con qualche variazione di ritmo, dall'intuìto originale. Un anno prima di morire, il poeta ottantenne le serbava ancora fresche nella memoria, e ci fu chi lo udì recitarle con gli occhi lampeggianti.

Ma veniamo ora alla vera e propria generazione romantica, di cui abbiamo già accennato la sostanziale diversità di comportamento rispetto al Goethe nel trattare, fra la materia a essa cara, il mondo orientale. Non possiamo certo, nè potendo vorremmo star qui a infilare nomi e dati, trascorrendo tra le maggiori letterature europee, di poesia orientaleggiante, anzi in particolare arabizzante: dalle

Orientales di Victor Hugo, prevalentemente ispirate al Levante greco-turco allora in fiamme per la lotta della libertà greca, ma non prive di echi del mondo più propriamente arabo (ci sia permesso di ricordare i bellissimi *Adieux de l'hôtesse arabe*), all'opera del Lamartine, che rivelò al Romanticismo europeo il ciclo epico popolare di 'Antara, e fece gustare la poesia del deserto di Siria, delle montagne del Libano; dell'indimenticabile « Asra », malato di mal d'amore, fratello di Giamīl e 'Urwah, che affaccia il pallido volto dal *Buch der Lieder* heiniano, alle imitazioni di al-Mutanabbī nel polacco Mickiewicz, e alle reminiscenze del mondo poetico e religioso arabo che affiorano nella lirica del Poe (ricordiamo *Israfil*, e i *ghoul*, i geni malèfici del deserto che il poeta americano trasse a popolare gli spettrali paesaggi della sua *Ulalume*). In questi e tanti altri casi non si tratta più, conveniamone, che di spunti e accenni dilettantistici. Per trovare un caso in cui la leggenda e la poesia araba siano rivissute *ex professo* con passione congeniale e sistematica integrità, se anche con risultati poetici, come vedremo, non sempre di prim'ordine, dobbiamo tornare alla dotta e poetica Germania della prima metà dell'Ottocento, all'opera di colui che fu un fenomeno per l'intensità dello sforzo vòlto a saldare insieme scienza e poesia: Federico Rückert.

Tra le lingue e culture orientali che furono care e familiari al Rückert, l'araba occupa un primissimo posto. Egli ne amò e studiò a fondo la lingua, e ne esaltò in noti versi la prodigiosa ricchezza, come colei che « dà un proprio nome uno ad uno, come figliuoli, a tutti i rampolli della sua razza, che chiama con cento nomi il cammello, e con non meno il leone »; si cimentò con virtuosa gara a rendere

nel suo duttile tedesco uno dei più ardui e sconcertanti monumenti della prosa araba d'arte, le *Maqāmāt* di Ḥarīrī, così come rese in sonanti versi la poesia eroica della *Ḥamāsa* e quella dell'antico re–poeta pagano, Imrulqais. Ma accanto a queste vere e proprie traduzioni, eleganti e sostanzialmente fedeli, il mondo arabo–musulmano, così come il persiano e l'indiano, ispirò cospicua parte della opera originale del poeta di Barbarossa. Chi scorra il quarto volume delle sue opere complete, le *Morgenländische Sagen und Geschichten*, lo troverà tutto dedicato, salvo una minoranza di poesie di materia iranica, alla storia, alla leggenda, alla poesia araba. Dalle leggende bibliche in interpretazione o travestimento arabo–musulmano (Idrīs, Yūsuf, Mūsà, Ibrāhīm: i nomi stessi dei protagonisti sono non già quelli ebraici, ma quelli coranici), alle antiche saghe dell'Arabia pagana, alle fratricide guerre fra tribù, eternate dal canto dei poeti, al sorgere dell'Islām, all'età dell'oro e alla decadenza del Califfato, è tutta una colorita galleria di figure, paesaggi, eventi ben familiari allo storico dell'Arabia e dell'Islamismo, presentati dal Rückert in una serie di quadri, per lo più nella forma tipica della ballata romantica: i giardini d'Iram e il castello di Khawarnaq, 'Antara il poeta eroe di creduta origine servile, l'avventura di Mutalammis e Ṭarafa mandati come Bellerofonte a morte con i σήματα λυγρά del re vendicativo, la generosità di Ḥātim at–Ṭā'ī, la fedeltà eroica di Samaw'al ibn 'Ādiyā', e giù giù per i secoli i compagni del Profeta, le conquiste, al–Ḥaǧǧiāǧ, Yazīd II e Ḥabāba, i Barmekidi, Hārūn ar–Rashīd. Salviamoci se siamo ancora in tempo da una enumerazione, che allo specialista suscita per ogni nome concreti ricordi, mentre per i profani resta una fila-

strocca di suoni barbarici, e diciam due parole a chiarire le fonti del Rückert nell'elaborare questa materia, la trasformazione poetica da lui impressale, e l'artistico risultato conseguito.

Fonte principale del ciclo non è tanto la vera e propria poesia araba in versi, quanto la materia narrativa, storico-leggendaria, che fa da sfondo e quasi da didascalia nella antica letteratura araba alla poesia stessa. La quale presso gli Arabi è prevalentemente lirica, assai più che narrativa, e come tale poco adatta a esser qui trasfusa nello stile e nel gusto epico-lirico del Rückert; perciò gli echi diretti di versi arabi non abbondano nel ciclo, e solo qua e là l'orecchio esperto risente sotto le rime tedesche questo o quel noto distico arabo, come, per esempio, nelle storie di 'Antara, di Samaw'al, di Mutammim ibn Nuwaira. Ma accanto alla poesia in versi, l'antichità araba ci ha trasmesso in prosa (nei racconti, per esempio, del *Kitāb al-Aghānī* magistralmente parafrasati nella *Histoire des Arabes avant l'Islamisme* dal Caussin de Perceval) un patrimonio affascinante di leggende, avventure, aneddoti, talora veri germi d'epica rimasti senza sviluppo; questi, e per epoca alquanto più tarda, alcuni dei più suggestivi episodi storici nella vita del Profeta e del primo Islām, conservatici nel *ḥadīṯ* e nelle cronache, colpirono l'attento e amoroso spirito del Rückert, che cercò rifonderli nei suoi ritmi. Non oseremo affermare che egli, artisticamente, vi sia sempre riuscito: spesso anzi questa sua poesia dà l'impressione e talor serba anche l'aspetto esteriore di una prosa verseggiata. Ma chi abbia la pazienza di cercar l'oro tra le scorie di questa congerie si imbatte in più di un caso in poesie che reggono al confronto con le più riuscite dell'opera

del Rückert: e citiamo per tutte *Bir Moàttala*, che canta con profonda suggestione di colori e di accenti un'antica leggenda d'Arabia, d'una terra benedetta trasformata per l'empietà del suo re in arido deserto. Il Rückert non può certo misurarsi alla statura di un Goethe, dalla cui poesia orientaleggiante fu ispirato, e cui dedicò le sue *Oestliche Rosen*. Ma sarebbe ingiusta su di lui la facile ironia di giudicarlo l'orientalista tra i poeti e il poeta tra gli orientalisti; e in ogni caso, in sede qui di orientalismo letterario, la sua nobile e instancabile opera di traduttore e riecheggiatore del mondo arabo non poteva non avere da noi speciale rilievo.

Nel solco del Rückert si muove quella restante attività di traduzioni e adattamenti della poesia araba, agili ed eleganti, che è un vanto della letteratura tedesca dell'Ottocento: ricordiamo qui solo i nomi di due arabisti che furono insieme fini letterati e padroni della forma: Alfred von Kremer, interprete di quello che fu chiamato lo Heine arabo, Abū Nuwās, e Adolf von Schack che con la sua *Poesie und Kunst der Araber in Spanien und Sizilien* fece conoscere in larghe cerchie quella tarda poesia preziosa, fiorita anche sul suolo d'Italia ma rimasta senza influsso alcuno sulla nostra letteratura nazionale, ed esprimente l'ultimo guizzo d'una fiamma vicina ad estinguersi. L'opera del Kremer e dello Schack cade poco oltre la metà del secolo passato. Poi il gusto e l'interessamento letterario per la poesia araba si raffredda proprio quando per converso se ne estende e approfondisce l'indagine puramente filologica e storica; e ciò in corrispondenza con l'estinguersi della generazione romantica e il sottentrarle, con diversi interessi, metodi e capacità, di quella positivistica.

I Divani dei poeti preislamici e musulmani sono pubblicati, tradotti, analizzati dalla arabistica europea della fine del secolo XIX e dei primi del XX non *anche* ma *essenzialmente* in servigio della storia, etnografia, linguistica semitica ed arabo–islamica: ed uno dei maggiori orientalisti d'Europa, e arabista sommo, Teodoro Nöldeke, del resto tutt'altro che chiuso alla sensibilità per la bellezza e la poesia, poteva cominciare i suoi fondamentali studi sulle *Mu'allaqāt* esprimendo il dubbio se il godimento estetico che esse posson darci valesse la pena della fatica che ci costa la loro interpretazione; per affrettarsi ad aggiungere subito dopo come questa fosse largamente ripagata dalla importanza storico–filologica dello studio di quei documenti ... Quel che per il Nöldeke, figlio ancora della generazione romantica, era una incertezza metodica, si consolidò per altri in tranquilla ottusità refrattaria al dubbio stesso, e lo studio della poesia araba, soprattutto in Germania, subì le stesse vicende di quello della poesia classica, che è superfluo qui insistere a caratterizzare. E solo in anni molto recenti, posteriori alla prima guerra mondiale, si sono fatte valere anche in questo campo nuove esigenze e nuovi problemi e una più giovane generazione di arabisti, tra cui ricordiamo lo Hell, il Bräunlich, il Grünebaum, ritorna a guardare alla poesia come a uno dei più alti frutti della spiritualità umana, pur con la consapevolezza dell'arduo cómpito di discernere l'individuale e l'originale in una produzione come l'araba fortemente stilizzata e cristallizzata. L'indirizzo positivistico, come è noto, celebrò i suoi massimi fasti in Germania; altrove, come in Inghilterra, l'educazione e il gusto umanistico più persistenti giovarono per questo lato anche

all'arabistica, e dettero nello stesso periodo una schiera di traduttori e interpreti della poesia araba di minor risonanza europea dei Rückert e degli Schack, ma di non inferiore abilità ed eleganza tecnica: ci basti accennare ai nomi, familiari a ogni dilettante di poesia orientale, del Lyall, dei Blunt, del Nicholson; il quale ultimo ha avuto anche il merito di scendere con i suoi interessi a periodi e nomi meno antichi e studiati della letteratura araba, rivelando, per esempio, al pubblico il minore fratello arabo di ʿ Omar Khayyām, il cieco poeta di Siria Abū l-ʿAlāʾ al-Maʿarrī. Lo scarso interesse per gli studi orientali in Italia, fuor d'una cerchia di alcuni valenti o addirittura sommi cultori, fa sì che sotto questo punto di vista letterario il nostro contributo sia stato più modesto; ci basti ricordare, dopo le strampalerie comparativistiche dell'abate Valerga, l'opera di Italo Pizzi, che nella sua fervidissima attività di traduttore e divulgatore dei *Fiori d'Oriente* si volse anche all'arabo, e tradusse in versi da poeti preislamici e musulmani, con risultati artistici per la nostra sensibilità invero assai poco persuasivi; quanto a qualche altro recente e recentissimo tentativo d'interpretare e far gustare agli Italiani poesia araba, non sono io per più motivi la persona più qualificata a parlarne.

Ma con questa veloce rassegna noi siamo quasi insensibilmente passati dal campo dell'assimilazione produttiva a quello dello studio, della illustrazione e della pura versione. Un *Nachdichten* veramente artistico di poesia araba, come orientale in genere, è in realtà da molti decenni estinto in Europa, e questo sia perchè è cessato lo stato d'animo con cui il Romanticismo, padre di questi innesti sempre un po' artificiosi, si è posto dinanzi al mondo orientale,

sia anche perchè semplicemente, se è vero che il poeta, come scrisse il Carducci, è libero di andare se vuole e può in Persia e in India, e liberi gli svogliati e gli ignoranti di non seguirlo, non è più nato chi a tali lontani viaggi dello spirito si senta capaci le ali. Del che, come amatori di poesia, non ci dorremo, bastandoci di coglierla e goderla dovunque e comunque ci appaia; purtroppo (e sia detto in parentesi al tutto extraorientale) non sembra che la presente stagione volga propizia a qualunque poesia, da Oriente od Occidente che venga.

Ma la nostra scorsa non potrebbe prender fine senza accennare, come è giusto, a una inversione di direzione, nel ricambio che abbiamo finora seguìto, tra il mondo arabo e l'occidentale. Al flusso delle conoscenze e delle ispirazioni che sinora con moto costante abbiam visto partire con la luce da Oriente e sboccare nel mare della nostra vita spirituale europea, da almeno un mezzo secolo è succeduto un riflusso, che dalla nostra cultura, dal nostro pensiero ed arte occidentale ritorna al mondo orientale, e in particolare arabo. Sono le forme e gli spiriti della moderna poesia europea, accolti dapprima con perplessità e diffidenza, e poi con sempre crescente interesse e adesione spirituale, che ormai s'impongono, ora in meccanica imitazione, ora in assimilazione digesta e profonda, alle più elette correnti della intellettualità e arte araba odierna. Mentre il conservatorismo e il classicismo letterario resistono ancora nelle parti più arretrate del mondo arabo, i paesi d'avanguardia, l'Egitto e la Siria, e in qualche personalità eccezionale, anche l'Irāq, spalancano le porte all'arte occidentale. I Romantici, simbolisti e decadentisti francesi e inglesi, e sia pure in minor misura tedeschi e italiani,

sono stati il nutrimento spirituale delle giovani generazioni siro–egiziane; un esame della letteratura neoaraba, che richiederebbe tutto un nuovo discorso, ci mostrerebbe Hugo, Baudelaire e Verlaine, Shelley e Swinburne, Whitman e Wilde, Nietzsche e d'Annunzio come stelle orientatrici della nuova poesia araba nei suoi aspetti più audaci e moderni, talvolta in curiosa compagnia di superstiti fossili della tradizione nazionale. Si pensi all'egiziano Abū Shādī e alla sua cerchia dell'*Apollo*, ai siri Rīḥānī e Giubrān, all'iraqeno Zahāwī ... Sono gli ultimi fra i troppi nomi che ho dovuto allineare in quest'ora. Ma oso sperare che mi saranno perdonati, data l'impossibilità pratica, nell'argomento toccatomi, di spaziarli e alleggerirli con più ampi saggi, necessariamente da alternarsi in arabo e in varie lingue europee, di quella poesia che è stata, sia pur vista di lontano, il filo conduttore del nostro viaggio; come il nastro argenteo di un fiume dal lungo corso, che a gran distanza guida la rotta d'un trasvolatore.

NOTA BIBLIOGRAFICA

Non esiste uno studio d'insieme sull'argomento. Il passo del PETRARCA, *Sen.* XII, 2, suona: « Arabes vero quales medici, tu scis. Quales autem poetae, scio ego: nihil blandius, nihil mollius, nihil enervatius, nihil denique turpius... Vix mihi persuadebitur ab Arabia posse aliquid boni esse».

Sulla poesia strofica in volgare arabo di Spagna, J. RIBERA, *El cancionero de Abencuzmán*, ora in « Disertaciones y opusculos», I, Madrid, 1928, pag. 3–92. Il divano di IBN QUZMĀN, pubblicato in edizione fototipica dal Gunzburg (Berlino, 1896), fu traslitterato con traduzioni parziali e sommarî da A. NYKL, Madrid-Granada, 1933. Un saggio di interpretazione storico–filologico–linguistica che tiene gran conto dell'elemento romanzo è la *Edition partielle et provisoire* di O. J. TUULIO, Helsinki, 1941.

Gli ultimi studi sulla *vexata quaestio* dell'influsso del *zagial* sulla lirica provenzale e romanza, sono quelli di R. MENÉNDEZ PIDAL, *Poesía árabe y poesía europea*, in « Bulletin Hispanique», XL, 1938, 337–423, e, in forma ancor più lucida e sintetica, nel volumetto dallo stesso titolo, nella Coleccion Austral, Madrid, 1941.

Sul Goethe e l'Oriente, H. H. SCHAEDER, *Goethes Erlebnis des Ostens*, Lipsia, 1938.

MARTINO MARIO MORENO

LA MISTICA ARABA

Nel secondo secolo dell'Egira un nome ed un abito coprono un movimento che, più antico della sua designazione e della sua insegna, perchè affonda le sue radici in tendenze spirituali coeve alla nascita dell'Islām, anzi d'ogni religione, si va sempre più accentuando, e – simile ad un fiume, che, uscito lento da umile polla, acceleri il suo corso e gonfi le proprie onde per la naturale pendenza del suo letto a l'afflusso di nuove acque, finchè, giunto alla piana, tutta l'allaga e la feconda – impregna di sè la fede di Maometto e la ravviva.

Sufismo è il nome di questo movimento, perchè i suoi esponenti – i Ṣūfī – indossano, come simbolo d'austerità, un rozzo saio di lana (in arabo *ṣūf*), cenerentola dei tessuti in quei tempi felici.

Sono dunque, i Ṣūfī, degli asceti; ma l'ascetismo non è che lo sfondo d'un insieme estremamente complesso (e perciò solo parzialmente trattato in questa conferenza), di pratiche, sentimenti e dottrine, nel quale altri elementi, preesistenti in germe o concorrenti dall'esterno, vengono a occupare il primo piano.

Si staccano dal mondo, segregandosi in celle ed in chiuse congreghe, ma poi scendono a predicare nelle piazze

e, organizzatisi, muovono a conquiste non soltanto spirituali; piangono sulle caducità della vita umana e si rallegrano nel pensiero della fine, ma pongono il loro ideale al di là della vita e della morte; rinunziano alla terra per guadagnarsi il cielo, ma poi cercano sulla terra stessa una beatitudine ultracelestiale; tremano all'inizio – piagnoni (*bakkā 'ûn*) lacrimanti sulle incertezze della sorte futura – di terrore per l'inferno, ma più tardi ne vogliono soffocare le fiamme sotto una più ardente vampata; coltivano la preghiera e il digiuno, ma hanno parole di sdegno per gli oranti e i digiunatori comuni; recitano devotamente, appassionatamente il *Corano*, ma infondono nelle sacre formule un contenuto estraneo. Musulmani convinti, son tuttavia permeabili ad altre influenze, e riabilitano le altre religioni, guardando quasi con un senso di nostalgia alle cerimonie cristiane; vedono dappertutto l'idolatria, ma si sofferman pensosi davanti ai templi degli idoli, perchè forse abita anche ivi quel Dio che essi cercano; seguaci di una religione astemia, cantano il vino e le orgie della taverna; scavalcano la Natura per arrivare a Dio, ma, ridiscendendo da Lui alla Natura, contemplano il cielo da verzieri fioriti, risonanti di trilli e gorgheggi; passano senza transizione dalla gravità compunta alla bizzarria; disdegnano la Ragione tardigrada per librarsi negli alti voli del sentimento e della fantasia, e non s'accorgono che le ali che li trasportano son tessute di sottili raziocini; rifuggono da ogni arte per la ricerca esclusiva del Vero, ma ritornano all'Arte per condir quello in molli versi e ricevere nell'indefinito della musica la rivelazione dell'Infinito. E così, mentre dànno alla Chiesa islamica dottori, martiri e santi – ed anche radiose figure di sante, come Rābi'ah, la Santa Teresa

dell'Islām – iscrivono nella letteratura nomi insigni di poeti e di prosatori, e discuton dell'amore, in brillanti tornei filosofico–letterari, con gli argomenti del *Convivio*, quando, non preferiscono – questi abbassatori dell'uomo – trattar *de hominis dignitate* quasi nei termini stessi di Pico della Mirandola. Tali sono i Ṣūfī. Complicati, contraddittori, strani, sono insieme entusiasti e scettici, visionari e pensatori, teosofi e sofisti, giullari di Dio, umanisti.

Il Sufismo è l'espressione di quella tendenza che agisce in ogni religione per ricondurla ai suoi veri fini impedendole di degenerare in puro formalismo, che antepone l'etica al rito e il sentimento al dogma, e che aspira a stabilire un contatto intimo con Dio, non bruciando a dati intervalli incensi nei templi, ma cercandolo ad ogni istante in noi stessi e intorno a noi.

Per questo il Ṣūfī si fa anacoreta o cenobita, e poi supera l'ascesi in un misticismo che assume coloriture panteistiche.

BIBLIOTECA DELLE FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA TORINO

Il primo atto del Ṣūfī è – come nella *Scala Paradisi* di san Giovanni Climaco – il pentimento; che non è soltanto il rimorso dei propri peccati e il proposito di non rinnovarli, ma una vera e propria conversione, da una vita che era musulmana soltanto di nome, ad un'altra nella quale il credente si rinnoverà *ab imis*, ponendosi realmente, come vuole il titolo della sua fede, nelle mani di Dio, ed estraniandosi a tuttociò che non sia Dio, a partire da se stesso. Lotta, quindi, diuturna con la propria anima inferiore (*nafs*), che è il principio maligno che afferma nell'uomo l'io, fomentando i suoi bassi istinti, alimentando le sue passioni, e ponendolo, quindi, in contrasto con la volontà del Signore. Questa lotta è concepita come una guerra sacra,

più difficile e più incombente di quella condotta contro gl'infedeli, chè il miscredente più irriducibile è appunto il nostro *ego*. Dobbiamo, quindi, non soltanto evitare tutti gli eccessi nella sodisfazione dei nostri bisogni materiali, ma paralizzare, nei limiti del possibile, anche questi. Il Ṣūfī si abituerà a soffrir la fame, alternando al frugalissimo pasto totalitari digiuni. Se il Corano permette quattro mogli alla volta, il Sufismo, mostrandosi sensibile ad un ideale cristiano, esalta il celibato, fra le proteste dei giuristi, che invano gli gridan dietro: « Non v'è monachesimo nell'Islām ».

Oltre che mortificare il corpo, bisogna reprimere tutte le forme di esaltazione dell'io. La superbia è il più grave difetto di un Ṣūfī; l'umiltà il suo pregio principale: integrata dalla pazienza, dalla mitezza e dal buon tratto verso tutte le creature.

Compresi gli animali. Se a questi la legge canonica vieta di infliggere inutili sofferenze, il Sufismo va oltre, e nella leggenda di uno dei suoi santi, Ibrāhīm ibn Adham, passato dagli splendori di una casa principesca all'ascetismo, fa cominciare la sua conversione da una voce misteriosa che lo trattiene nell'atto di trafiggere, durante una partita di caccia, una lepre o gazzella che fosse, gridandogli: « Non per questo ti avevamo creato ». Oppure racconta di Bāyāzīd al-Biṣṭāmī che rifà tutto un lungo viaggio per riportare al loro nido alcune formiche trovate in un pacchetto di cardamomo ch'egli s'era portato seco, o di Maḥmūd di Ghaznah che negli occhi smarriti dell'antilope inseguita ritrova lo sguardo della sua bella e ripone la freccia nel turcasso.

Zoofilia che ricorda, ma non riproduce, l'indiana: occasionale e di secondo piano nell'Islām, non discende dal

precetto generale dell'*ahiṃsā*, nè dal principio di non ledere l'*ātman* con l'*ātman*.

Altra prescrizione fatta ai Ṣūfī è la generosità, che ci abitua a disprezzar la ricchezza e ci avvicina al prossimo e a Dio. Accanto ad essa l'altruismo (*īṯār*) allargato nel concetto del preferire in ogni caso il proprio prossimo a se stesso. Tutte queste doti confluiscono nell'ideale della *futuwwah*, la virtù nel senso etimologico della parola, vale a dire quale complesso delle qualità che formano il vero uomo. Chiudere gli occhi ai falli dei propri fratelli; non avversare alcuno; far giustizia e non farsi giustizia; non nuocere; difender gli altri dal male che li minacci; soccorrere il prossimo senza guardarsi nell'atto di fare il bene e senza attenderne alcuna ricompensa, nemmeno nell'altra vita, ponendosi, anzi, in attitudine di sdegnosa indifferenza sia verso questo che verso l'altro mondo; infrangere quell'idolo che è il nostro io: sono altrettante definizioni della *futuwwah*. Ed eccone una delicata applicazione.

Una giovane donna promessa sposa ad un Ṣūfī si ammala di vaiolo prima delle nozze e rimane butterata nel viso. Il fidanzato si finge cieco, sposa la fanciulla egualmente, e le dà durante trenta anni di matrimonio l'illusione di non essersi accorto della sua perduta bellezza. Un'alta morale spira, dunque, dalle pagine dei testi sufici, portando in primo piano ed arricchendo quegli elementi etici che nell'Islām dei canonisti rimanevano nell'ombra, soffocati sotto la congerie delle prescrizioni formali, e insinuati a titolo di semplice raccomandazione fra innumerevoli obbligazioni e liceità legali spesso assai discutibili. Diceva an-Nūrī: « Il Sufismo non è cerimoniale nè teoria, ma etica ».

La preghiera canonica va scrupolosamente eseguita; ma essa è sterile se alle abluzioni che la precedono non s'accompagna la purificazione del cuore, e se mentre lo sguardo s'orienta in direzione della Mecca, il pensiero non s'affisa in Dio. Ad essa il mistico preferisce il suo rito: il *dhikr*, cioè la menzione del nome divino, reiterata in alcuni versetti coranici che la contengono, concentrando in quest'esercizio tutta la mente, sino al punto che la salmodia sembri non già staccarsi dalle labbra del fedele, ma ronzare per suo conto nell'aria, come venuta da lontananze ultramondane. È il rito centrale delle confraternite, che in questa suggestione e nell'offuscamento della coscienza, progressivamente addormentata da una musica monotonamente blanda o ossessionantemente violenta e dalla stanchezza dell'interminabile litania e del forzato respiro, cercheranno artificialmente l'estasi. Ma la vera gioia intima è data al mistico della *munāğāt*: il segreto colloquio con Dio: l'orazione nel senso che dà a questa parola la Mistica cristiana.

Pio senza bigottismo, generoso, benefico, tollerante, indulgente, disinteressato, difensore dei deboli e sdegnoso dei potenti, umile negli atti e nei pensieri, ma inconsciamente superbo nel suo senso di distacco (egli proclama che il Sufismo è libertà), il mistico musulmano porta come emblema l'abito del povero, cioè la rude tonaca di bianca lana, o, meglio, secondo l'uso prevalso in un secondo tempo, un abito tutto toppe, rammendato volta per volta con le sue mani. La parola di Cristo che è più facile ad un cammello (ad una corda, dice più appropriatamente l'arabo) passare per la cruna d'un ago che ad un ricco penetrare nel regno dei cieli è riecheggiata nel *ḥadīth*. I Ṣūfī se ne

fanno un motto. Povero – *faqīr* in arabo, *darwīš* in persiano (donde i fachiri e i dervisci) – è un altro loro titolo, di sapore francescano, accanto al nome, che esprime fratellanza, di *ikhwān*. È una povertà che fa ricchi, perchè chi possiede Iddio ha tutto, e che permette a questi umili di prorompere in una delle loro frequenti espressioni d'orgoglio: « Il Ṣūfī è colui che non possiede e non è posseduto ». È notevole come, nonostante queste idee e nonostante la pratica di alcuni ordini, la teoria sufica non ami la figura del monaco mendicante, così famigliare al buddhismo. Il *faqīr* non è un *bhikṣu*. Pur tollerando che l'adepto possa rivolgersi, con discrezione, alla beneficenza altrui in caso di necessità, il Sufismo pensa che il mendicante non solo abbassi la dignità umana, ma offenda anche Dio, inchinandosi ad altri che a Lui e rinfacciandogli quasi un difetto di provvidenza: simile allo schiavo, che, chiedendo cibo ad estranei, faccia passare per taccagno il proprio padrone. Una risposta, fra le tante, a coloro che parlano di influenze buddhistiche sul Sufismo. Umiliando l'anima nella servitù d'un lavoro onestamente scelto ed esercitato, il buon Ṣūfī guadagnerà quel poco che gli serve a mantenersi senza pretese, ed elargirà il superfluo; se pure non preferirà rimettersi anche in questo alla Provvidenza Divina, che riveste i gigli dei campi e nutre gli uccelli dei Cieli. Riconoscerete subito qui un altro motivo evangelico: chè nel Sufismo si affaccia sovente la figura, e riecheggia il messaggio, di Gesù. Il Sufismo non esisterebbe senza la fiducia in Dio, materiata di speranza e di riconoscenza, e accompagnata dalla completa remissione ai divini decreti e dalla rassegnata, anzi gioiosa, accettazione di tutti i dolori, che sono prove inviateci per renderci degni di superiori destini. Bishr raccontava questo

episodio, che ricorda, da lontano, quello di Diogene e di Alessandro Magno: « Incontrai ad 'Abbādān un uomo cieco, malato d'elefantiasi, demente. Gli alzai la testa ponendomela sul grembo, e presi a parlargli. Quando ebbe ripreso conoscenza, egli mi disse: " Chi è questo indiscreto che s'intromette tra me e Dio ? Se Egli mi facesse a brandelli, io l'amerei sempre di più " ».

Il Sufismo ha così pronunziato la sua parola prediletta: Amore: quella che lo innalza al disopra dell'ascesi e, irrompendo come un raggio di luce nella tetraggine delle sue austerità, gli conferisce tutto il suo fascino.

A Dio l'uomo deve tutto il suo amore, che è un moto spontaneo che conduce verso il suo fattore la creatura: riconoscente dei beneficî ricevuti, assetata dalla sua benevolenza e della sua grazia, timorosa di perderne il favore, paziente delle prove a cui è sottoposta perchè in esse rispetta il desiderio dell'amato, pronta in ogni momento ad annullare la volontà propria per quella di Lui, impaziente di giungere all'incontro, chiusa ad ogni pensiero e muta ad ogni parola che non sia per l'oggetto della sua adorazione, tanto da risentire ogni distrazione come un'infedeltà.

Tanta passione ha il suo ricambio. A chi si dirige a Lui il Signore viene incontro, concedendogli la propria amicizia: anzi, quella piena del cuore che trasporta sui suoi flutti la creatura verso l'Eterno è già il dono atteso, perchè nel vero amore è l'amato che trae e l'amante ch'è tratto. Il santo è (come in san Clemente d'Alessandria) l'amico d'Iddio per antonomasia, e in virtù di questa amicizia è dotato di poteri e nozioni sovrannaturali. Soltanto l'amore ci guida alla vera conoscenza di Dio, che per il mistico musulmano è gnosi, cioè intuizione diretta, e non già la

scienza mediata del teologo. Se Egli è un estraneo per Voi, come potrete farvi un'idea precisa di Lui ? Cercherete, da indizi esterni, d'indovinarlo, ma la sua vera natura non vi sarà nota se non sarete penetrati nella sua intimità. Per questo motivo la Mistica musulmana parte in lotta contro l'intellettualismo, sia esso scientifico o filosofico o teologico. Al ragionamento è contrapposta l'intuizione o contemplazione, le emozioni contano più delle nozioni, l'introspezione, che ci fa sentire l'azione di Dio in noi, porta più lontano che tutte le argomentazioni logiche. Chiudere gli occhi e avvertire, nei battiti del cuore, il flusso e il riflusso della grazia; sentirla dilatarci all'improvviso il petto, e poi ritirarsi con una stretta; essere assaliti da inesplicabili paure, come per una minaccia sospesa, e poi racquietati da un'indefinita speranza, preannunziante non si sa qual prossimo bene; ondeggiare fra la soggezione che allontana e la confidenza che avvicina; sentirci d'altri, e poi ancora di noi, ma come rigenerati: tutti questi stati d'animo sono stati profondamente analizzati dal Sufismo, e considerati come i doni d'un Nume che alternamente si manifesta e si occulta, simile a una bella che or discosti e or riaccosti i lembi del suo velo, per rivelarsi in ultimo in tutto il fulgore della sua venustà. L'avrà chi l'avrà più intensamente voluta, e l'avrà voluta chi essa stessa avrà prescelto e tenuto avvinto. Gli altri proveranno soltanto un debole e fuggevole palpito intravedendo da lontano un ondeggiare di veli.

Su questa possanza dell'amore lasciamo parlare un poeta persiano, Giāmī:

Un cuore vuoto da pene d'Amore non è un cuore; un corpo senza pene di cuore non è che un po' d'acqua e d'argilla . . .

Il dolore d'amore non sia assente da alcun cuore; non vi sia nel mondo un cuore senz'Amore . . .

Sii prigioniero d'Amore per essere libero; ponitene sul petto il dolore per essere lieto.

Il vino dell'Amore ti dà calore ed ebrezza; ogni altra cosa ti rende freddo ed infatuato di te stesso . . .

Non torcere il viso dall'Amore, anche se profano: chè questo è uno strumento per giungere all'Amore vero.

Se non apprendi l'A. B. C. sul sillabario, come potrai leggere gli insegnamenti del Corano ?

Ho sentito dire che un novizio si recò da un Anziano, perché gli fosse di guida sulla via mistica.

E quello gli disse: « Se tu sei ignaro d'amore, va, ama, e soltanto allora ritorna da me ».

Se prima non avrai bevuto alla coppa di vino della Forma, non sarai capace di gustare il sorso dell'Idea.

Questi concetti sono in gran parte cristiani e greci. « Chi non ama non ha conosciuto Iddio, perchè Dio è Amore », aveva detto san Giovanni Evangelista (1ª Epistola, IV, 8). « L'Amore sorpassa in realtà e sovranità ogni conoscenza », aveva ripetuto san Clemente d'Alessandria, e gli avevan fatto eco san Basilio il Grande, san Gregorio di Nissa, san Macario d'Egitto, Giovanni Cassiano, sant'Agostino, Dionisio l'Areopagita, vari autori siriani. E tutti avevano svolto, prima che al-Ghazzālī ne parlasse in pagine ispirate, il concetto che la suprema Bellezza che è in Dio richiama naturalmente l'amore della creatura. Ora la tradizione cristiana riprendeva un tema greco: da Platone a Plotino ed epigoni.

Il Cristianesimo ha trasmesso al Sufismo per via orale, attraverso a tante conversioni, il suo retaggio d'idee elleniche rielaborate, fecondando spunti coranici che altri-

menti sarebbero rimasti sterili; a questa e ad altre eredità di seconda mano e alle idee trasmesse dalla tradizione gnostica si è aggiunta, in seguito, una successione diretta, quando i Musulmani, attraverso le traduzioni, sono venuti in contatto con il pensiero greco.

Non per questo il Sufismo manca d'originalità: ha, anzi, una sua individualità potente. Nonostante i sicuri apporti cristiano–ellenico–gnostici, e ammessa anche, da chi ancora vi sia disposto, la tesi, un giorno di moda, degli influssi indiani (tesi contro le cui ultime persistenze un mio studio in preparazione spezzerà alcune lance – non più necessarie, invece, per la teoria della reazione persiana ed ariana contro lo spirito semitico, ormai morta e sepolta), – le costruzioni del misticismo musulmano sono inconfondibili con qualsiasi altra mistica. Parte integrante, come mostreremo, dell'Islām, il Sufismo, anche quando si esprime in persiano o in turco o in urdu o magari in somalo, rimane, come la religione di Maometto, un fenomeno fondamentalmente arabo, nel quale gli elementi giunti dall'esterno non sono indossati sulla pelle come vesti, ma immessi nella corrente sanguigna e trasformati in viventi tessuti d'un corpo che, pure sviluppandosi, conserva fedelmente le fattezze ch'ebbe in culla.

Dice Sarī as–Saqaṭī: « L'amore fra due non è autentico, fino a che l'uno non dice all'altro: " O Io " ». Fra il mistico che ha realizzato la perfetta unione e Dio non esiste più distinzione di « io » e di « tu ». Per quale trapasso di idee si giunge a questo paradosso, che conclude nella solitudine ad uno la vicenda amorosa in cui l'aspirazione dei comuni mortali si compendia nel voto dannunziano *solus cum sola* ? Gli è che l'amante è così immerso nella contem-

plazione dell'amato, che egli dimentica non soltanto il mondo, ma anche se stesso. La personalità del Signore ha sopraffatto la sua, cosicchè alla consumazione delle mistiche nozze non v'è più che un solo: Dio.

Uscendo fuori dal linguaggio figurato, si entra nella teoria dell'estasi, che è denotata tecnicamente con vari vocaboli, a seconda del suo contenuto. È *wağd*, trovamento o sentimento, nella sua forma ancora imperfetta in cui prevale il fattore emotivo; è ebrezza da un simbolico vino, che la poesia sufica ama cantare in odi bacchiche; è assenza; è congiunzione, immersione, cancellazione; è, infine, annichilamento (in arabo *fanā'*) e, ancor più in su, annichilamento nell'annichilamento, senza essere, nemmeno in questo grado estremo, uno stato puramente negativo, chè all'annientamento si accompagna un persistere (in arabo *baqā'*) in una forma più alta.

Il *fanā'–baqā'* è, secondo una scala ascendente di definizioni, l'annientarsi alle qualità biasimevoli per sussistere nelle qualità lodevoli, il morire agli attributi umani per vivere negli attributi divini, l'annientarsi a se stesso e al mondo, ed anche alla coscienza di questo annientamento, per persistere in Dio.

Il *fanā'* non è dunque il *nirvāṇa* buddhistico. Non etimologicamente; perchè *fanā'* vuol dire « annientarsi » (e non già in senso assoluto, ma relativamente a qualche cosa d'esterno) e *nirvāṇā* significa, invece, « estinzione », s'intende della passione e del conseguente dolore e della sete di vivere e dei germi di future rinascite che in essa sono contenuti; e perchè questa immagine del morire a qualche cosa per vivere in qualche cosa è frequente negli scritti cristiani. Non concettualmente; perchè il *fanā'* musul-

mano è il primo membro d'una coppia, mentre il *nirvāṇa* buddhico (ben distinto dal *parinirvāṇa*), pure essendo tutt'altro che annientamento, non ha, a parte le teorie, molto diverse da quelle sufiche, che esso implica, un correlativo.

Le definizioni che vi ho riassunte vogliono significare che l'uomo, spogliandosi delle sue cattive qualità, si rende simile a Dio, con l'assumere, non nella loro integrità – che sarebbe blasfemo – ma in un certo grado, i Suoi attributi (divenendo, ad esempio, come Lui, clemente, misericordioso e via dicendo), e, insieme, che, immerso totalmente con la mente in Dio, perde ogni coscienza delle cose esterne e di se stesso ed anche di questo suo stato di incoscienza, cosicchè il suo campo psichico è occupato esclusivamente dalla Divinità. Oblio di se stesso, dunque, ed assimilazione a Dio, non identificazione, o, se immedesimazione v'è, psicologica, non ontologica.

Coloro – ma sono ben pochi – che interpretano questo processo nel senso che l'umanità si identifichi con la divinità, vale a dire si assorba o si trasformi in essa, oppure che Iddio discenda, cioè s'incarni, nell'uomo, per modo che nel corpo umano lo spirito divino sostituisca lo spirito umano o i due spiriti coabitino insieme, sono fieramente redarguiti così nel campo sufico come in quello extrasufico, perchè in queste teorie i Musulmani vedono ripetuti gli errori professati dalle confessioni cristiane intorno alla divinità di Cristo. Ma che nell'estasi si estingua una coscienza illusoria che attribuisce all'uomo ed al mondo ciò che appartiene a Dio è, invece, ammesso e sostenuto.

Tutto il Sufismo contiene in sè un principio monistico. Anzitutto, di pari passo con la teologia speculativa ash'arita,

la quale, zelante della sovranità assoluta di Dio, non tollera che gli atti umani vi si sottraggano, e riduce il libero arbitrio a un'illusione, i Mistici musulmani concordano nel professare un monismo dell'Agente. L'unico Agente è Dio, nel senso che anche i così detti atti liberi, insieme con tutto che accade al mondo, sono da Lui volta per volta voluti e creati.

Questa verità la Teologia la formula, il Sufismo la vive. Il Musulmano comune crede alla onnideterminazione divina, ma si comporta come se disponesse di sè; il Ṣūfī invece annulla in sè anche l'apparenza della volontà e si abbandona alla corrente divina che lo trasporta, godendo, nel suo amore per Dio, della gioia di seguirla e di galleggiare in essa. In questo sentimento, appunto, si riassume la remissione in Dio (*tawakkul*), che è, come già vi ho detto, una delle tappe della via mistica; e dall'esserne dominato, dall'abbandonarsi, secondo l'espressione di Ibn ʿArīf, nelle mani di Dio « come il cadavere nelle mani del lavatore, che lo rigira come gli piace », il Ṣūfī trae l'orgoglio di essere più monoteista dei suoi correligionari.

Ma è facile il trapasso da questo monismo dell'agente a un monismo ontologico. L'Ashʿarismo è esso stesso su questo istmo. Gli accidenti sono creati ad ogni istante, le sostanze sulle quali esse fluiscono, per una breve durata. Il loro rapporto con Dio è dunque lo stesso degli atti umani: nessuna autosussistenza, nessuna autonomia. Il mondo non è stato creato una volta per sempre, per riprodursi secondo sue leggi: è invece rifatto incessantemente *ex novo*, cosicchè il suo principio di continuità ed unità (e quindi, ad esser logici, la sua realtà) risiede unicamente in Dio. Ancora: per il teologo comune Dio è unico, nell'essenza,

negli attributi, negli atti. Ora la esistenza è il suo primo attributo (al–Ash'arī) o si identifica addirittura con la sua essenza (al– Māturīdī). A Lui soltanto, quindi, appartiene l'essere assoluto. Tutto il Sufismo è, pertanto, d'accordo nella tesi, sottoscritta di buon animo dagli altri credenti, che non esiste – nel senso proprio della parola – se non Dio, e nel chiamare le cose create ombre e fantasmi. Ad accentuare questo concetto designa Iddio, anzi che col solito nome di *Allāh*, come *al–Ḥaqq*, il Vero, appellativo usato anche presso gli scrittori cristiani, come sant'Agostino, san Gregorio di Nissa ed Efrem il Siro. Come dice al–Giunayd: « L'unificazione monoteistica è un che in cui scompaiono le forme e si eclissano le nozioni e Iddio Altissimo diventa come è sempre stato ». Cioè com'è in essenza, prescindendo dalla creazione che porta seco l'apparenza d'un dualismo: quel dualismo che la Mistica musulmana si sforza di eliminare, insistendo sul concetto di professare un monoteismo più autentico di quello dei comuni credenti, che ha ancora in sè del politeismo, perchè, anzi che vedere soltanto Iddio, vede anche « l'Altro ». Anzi as–Shiblī criticava paradossalmente il Sufismo stesso: « Il Sufismo è politeismo; perchè consiste nel preservare il cuore dalla visione dell'Altro, mentre quest'Altro non c'è ».

Ho preferito, sull'esempio dei Massignon, parlare di « Monismo » anzichè di « Panteismo », perchè questa parola potrebbe condurre a false illazioni. Le dottrine che ho esposte sopra hanno trovato piena ospitalità nel Monoteismo musulmano; invece è proprio del Panteismo, secondo la definizione che ne dà il Pincherle nell'*Enciclopedia italiana*, « l'opporsi al teismo, che alla divinità attribuisce

essenza indipendente e conclusa in se medesima, e di conseguenza anche ad ogni creazionismo, cioè ad ogni concezione di Dio sussistente nella sua perfezione anche prima del mondo ». Ora nessun Ṣūfī, nemmeno i monisti più avanzati, nemmeno Ibn ʿArabī e al-Gīlī ed al-Kashānī e Gialāl ad-Dīn ar-Rūmī, hanno mai rinnegato il Dio personale e creatore e a sè stante del Corano – salvo ad introdurre nel concetto di creazione certe idee particolari. Così pure, se il Panteismo consiste nel non far alcuna differenza fra Dio e il mondo, la distinzione è netta e costante, anche quando giunge *in extremis*, presso i Ṣūfī di ogni sfumatura. Tutte le tormentate e tortuose omelie di Ibn ʿArabī in *Fuṣūṣ al-Ḥikam* sono un continuo andare e venire dal Tutto come uno al Tutto come molteplicità, dall'Essere assoluto all'essere relativo, dall'unione alla divisione, e viceversa.

Il Panteismo sufico, per dirla in termini indiani, è un *bhedābheda* o un *viśiṣṭādvaita* e non un *advaita* assoluto. In realtà, « Panteismo » è una parola d'impiego molto elastico: quando si scende alle applicazioni concrete, si moltiplicano le suddivisioni – pancosmismo, acosmismo, panenteismo, teopanismo, – e il Panteismo sfuma. Non è panteista, come osserva il Calogero, l'emanazionismo neoplatonico, e non è tale, possiamo dirlo, nemmeno Śaṅkara, il rappresentante del non-dualismo indiano più spinto, nè può essere tale chiunque voglia introdurre il Panteismo in seno ad una religione, perchè allora i compromessi – le emanazioni di fronte all'uno, il *vyavahāra* di fronte alla *paramārthatā*, il *sagunaṃ Brahman* ed *Îśvara* di fronte al *nirgunaṃ Brahman*, e i vari piani della divinità, o *ḥaḍarāt*, nella scuola di Ibn ʿArabī – s'impongono.

Con questa riserva possiamo parlare ora di un Panteismo sufico, dando alla parola un senso lato.

Il Panteismo che vede in Dio l'unico essere è antico nel Sufismo, nella fase in cui questo prende a staccarsi dall'ascetismo puro. Bāyāzīd al–Bisṭāmī diceva di aver viaggiato per dieci anni nel non–essere, per arrivare all'unico essere: Dio. E interrogato con qual metodo avesse raggiunto la propria perfezione, rispondeva: « Mi sguainai da me stesso come un serpente si sguaina dalla propria pelle; poi mi guardai, ed ecco io era Lui [cioè: Dio] ».

E Bāyāzīd non è un isolato. Dagli studi stessi del Massignon, che lo chiama così, emergono le parentele col monismo gnostico–imamita e con la filosofia ellenistica del suo contemporaneo at–Tustarī e di at–Tirmidhī, nell'indice del cui perduto volume noto già *al 'aql al–akbar*, l'Intelletto Primo della futura teosofia emanazionista; Ibn Sālim, discepolo di at–Tustarī, fonda la scuola monistica dei Sālimiyyah; frequenti spunti di monismo dell'Essere e dell'Uno assoluto sono nel riservato al–Giunayd; avete poi sentito parlare ash–Shiblī, il quale si diceva dello stesso parere di Ḥusayn ibn Manṣūr al–Ḥallāǧ. È questo il mistico che pronunziò la celebre frase « *Anā l–Ḥaqq*, io sono Dio »; e per essa stette sulla croce, non confitto con chiodi a morire, ma legato pei moncherini ad attendere, esposto al pubblico ludibrio – povero corpo mutilato dai coltelli e lacerato dalla sferza – il colpo di grazia della spada ed il rogo distruttore della salma e il refrigerio tombale delle acque del Tigri alle ceneri roventi. Patì sulla croce e morì sotto la spada del carnefice, confessando l'unità assoluta di Dio; e risorse dopo morto: prima nell'immaginazione dei suoi discepoli, cui sembrò vederlo redivivo, poi nella

venerazione dei suoi correligionari, che ne riabilitarono e santificarono la memoria, ed infine nel capolavoro di un grande orientalista, che è insieme un filologo, un artista e un mistico di vocazione. Frase squisitamente monistica nel suono, la sua, e tale – mi permetto giudicare con l'Horten – anche nel contenuto, sebbene l'autore della *Passion*, pur rilevando la dichiarazione « Io sono un'apparizione [di Dio], non un'infusione in un ricettacolo corporeo », le dia un'interpretazione vicina al ḥulūlismo. Comunque, se per il Massignon il titolo di precursore di Ibn ʿArabī non spetta ad al–Ḥallāǧ, egli lo decreta ad al–Wāsiṭī; per la parte di monismo che v'è in al–Ghazzālī basta leggere il *Kitāb at–Tawḥīd wa–t–Tawakkul*; il Sufismo che al–Bīrūnī mette a confronto con le dottrine greche ed indiane è monista; il monismo si afferma trionfante, a detta del Massignon, dopo as–Suhrawardī d'Aleppo; negli elementi carmati delle sue dottrine Ibn ʿArabī ha un'altra linea di percursori nella scuola spagnola; cosicchè nè il celebre mistico murciano sembra giungere in lizza d'un salto, nè troppo visibile è l'asserita frattura tra un primo monismo, adeguante Dio all'anima, e un monismo posteriore, abbracciante anche il mondo. No: questo era già incluso e nei citati aforismi di al–Ǧiunayd e di ash–Shiblī, e quando al–Ḥallāǧ esclamava: « Nessuno può calpestare lo steso tappeto del Vero, finchè resta sulla soglia della separazione e non vede in tutte le Realtà una sola Realtà », e in tanti altri testi che sarebbe lungo citare.

Con tutta la sua originalità, Ibn ʿArabī è anche un continuatore, che precisa e sviluppa idee precedenti, e spesso non fa che gridare davanti all'amplificatore ciò che altri avevano detto in sordina.

Comunque; dopo di lui il monismo, dicendo chiaro il proprio nome – *waḥdat al-wugiūd* – parla nell'Islām alto e profuso.

I più antichi trattatisti del Sufismo – as-Sarrāğ, al-Kalābādhī, al-Qushayrī e al-Huğwīrī – insistono piuttosto sull'unità dell'Agente, ma registrano con venerazione numerosissime sentenze di monismo ontologico, ne attestano la vigorosa presenza al lor tempo, e vi cadono essi stessi, quando, liberi dalla preoccupazione di evitare analogie cristologiche ed estremismi, non si sorvegliano; cosicchè mi sembrano uomini di buona volontà intenti ad arginare un corso d'acqua, ma che intanto vi si bagnano i piedi e qualche volta vi si tuffano sino alla cintola. D'altra parte la loro avversione è contro le dottrine del *ḥulūl* (incarnazionismo) e dell'*ittiḥād* (immedesimazione della natura umana alla natura divina), le quali, se ben si consideri, sono tutt'altro che panteistiche, perchè partono dal presupposto di un dualismo reale fra sostanza umana ed essenza divina. Al-Ḥallāğ subì l'atroce supplizio perchè nella frase da lui pronunziata sembrò parlare come Cristo. Ma che l'unico essere realmente e assolutamente esistente sia Dio, e che quindi tutti gli altri enti non sussistano che per lui ed in lui, e che egli sia non già le cose, ma l'essenza delle cose o l'essenza delle essenze, ed anche che, in tal senso, l'uomo e il mondo siano Dio, senza che mai in essi possa diventar Dio ciò che, appunto, li fa diversi, e persino che, come s'esprime il piissimo e prudente Shaykh Bālī, vi sia un « Vero » creante e un « Vero » creato, sono tesi che, purchè circondate di tutti i necessari « distinguo » e non propinate a chi potrebbe fraintenderle nè trascinate a conseguenze estreme, possono trovare cittadinanza, come

la trovarono, nell'Islām. « I Cristiani errarono e furono traviati – dice Ibn 'Arabī – non per aver visto Dio in Cristo, ma per averlo visto soltanto in Cristo. La *waḥdah* [l'essere uno] non spaventa tanto quanto l'*ittiḥād* nel senso di " divenire uno " ».

Il Panteismo sufico sviluppato in sistema ha molti punti di contatto con il Vedānta advaita, ma son gli stessi che si riscontrano nella filosofia neoplatonica a cui quello attinge, cosicchè nulla autorizza a stabilire fra i due un rapporto genetico. Vario e aggrovigliato nelle sue formulazioni, il Panteismo sufico, partendo dall'idea–madre dell'unità dell'essere, cerca la spiegazione della molteplicità del mondo, svolgendo i diversi motivi escogitati dai neoplatonici: or nelle autodeterminazioni dell'Uno, or nelle emanazioni che, dall'Intelletto Universale alla Materia Prima, segnano la sua progressiva discesa, ora in un manifestazionismo per il quale Iddio si rivela in una creazione fatta, piuttosto che dal nulla, coi nulla. Tali sono i possibili, i quali, appunto perchè pure potenzialità, non esistono, e che nella creazione ricevono da Dio una conformità con gli attributi e nomi divini commisurata alle loro attitudini, divenendo immagini parziali della Divinità. Più spesso queste varie spiegazioni sono insieme intrecciate e confuse e contemporaneamente travestite alla musulmana, come quando l'Intelletto Primo è identificato alla Penna divina menzionata nel Corano. Anzi una seconda identificazione interviene: l'Intelletto Primo è altresì l'Essenza di Maometto, perchè anche l'Islām sente bisogno del suo *Verbum caro factum est*. In conclusione, sotto tutte le forme, tutti i modi, tutte le manifestazioni vi è una sola realtà, una sola essenza: Dio. L'abisso che la tradizione musulmana

ha scavato fra Dio e la Creatura è così da una parte approfondito, dall'altra colmato. Approfondito, perchè viene tolto al mondo quel poco di realtà che la dogmatica gli aveva lasciato; colmato, perchè al centro di ogni essere v'è Dio. Ibn 'Arabī constata anzi fra il Creatore e la Creatura una correlatività. Potrebbe Iddio esser Signore se non avesse su che e chi esercitare la sua signoria ? (« *Lā ilāh bilā ma'lūh wa-lā rabb bilā marbūb* »). La creazione diventa un'opera di collaborazione: i possibili si prestano a valorizzare gli attributi, e sono loro necessari come la potenza all'atto.

« Se non ci fosse stato Lui e non ci fossimo stati noi, non sarebbe venuto all'essere ciò che è venuto all'essere. Io sono realmente uno schiavo, e Iddio è realmente il nostro signore; ma io sono anche lui stesso. Sappilo quando dici " Uomo " ».

فلولاهُ ولولانا . لما كان الذي كانا
فأنا عبدٌ حقًّا . وإن اللهَ مولانا
وأنا عينه فاعلم . اذا ما قُلتَ إنسانا

Così proclamano tre suoi versi audaci. E di rinforzo:

« Non guardare a Dio denudandolo dal creato, e non guardare al creato rivestendolo d'altro che di Dio ».

Sicchè Iddio è imperfetto senza il mondo ? Sì, rispetto agli attributi, no rispetto all'essenza, è la risposta; e l'ortodossia è salva.

Nell'uomo l'avvicinamento a Dio è anche maggiore. Il prisco Adamo adunò in sé la somma degli attributi divini

e ricevette il soffio di Dio. Perciò fu detto creato ad immagine di Dio, e presentato all'adorazione degli Angeli, e costituito vicario sulla terra.

In questa arcana corrispondenza fra Dio e l'Uomo la mistica musulmana si compiace, assetata di un Dio padre e benigno e presente, e sempre pronta a dimenticare gli attributi della Terribilità per quelli della Beltà. Il *Rex tremendae majestatis* discende dal suo trono ed abita in noi.

Ma basta con le disquisizioni filosofiche. Non vi attenderete che un funzionario coloniale, saldamente ancorato alla terra dalle concretezze ond'è fatta la sua vita, si appicchi ali posticce per spiccare il volo, in tenuta kakhi, verso i più alti cieli della mistica. Lasciamo piuttosto descrivere a un poeta, il persiano Giāmī, l'alba della creazione, voluta da Dio perchè egli è il tesoro sepolto che domanda uno scopritore, ed è la Bella che esce dalla clausura, dove sinora non ha avuto altri ammiratori che se stessa, per trovarsi uno sposo, e mostrarsi a lui nello sfarzo delle sue vesti nuziali.

Il Bello che abitava la solitudine dell'Occulto fin da principio anelò alla rivelazione della propria bellezza.

Egli tenne innanzi a Sè lo specchio dispiegatore della sua beltà, e fece mostra di sé stesso a sé stesso.

Egli era insieme il contemplante e il contemplato, e basta. All'infuori di Lui, nessuno aveva ancora misurato quest'aiuola.

Il tutto era unità; non esisteva alcun dualismo. Non v'era asserzione di « me » e di « te ».

La Penna del Fato non era ancor temprata; e la Tavola dei superni decreti non soffriva ancora il graffio della Penna.

Il Trono divino non poggiava ancora sullo Sgabello; l'Intelletto non andava ancora indagando curiosi segreti.

Il cerchio del Firmamento, con le sue cento entrate ed uscite, era concentrato in un sol punto.

Il cielo non faceva ancora da filo a collane di stelle; il dorso della Terra non reggeva ancora l'umanità.

Il seme dei Padri [= *i sette pianeti*], nella strettoia delle Plaghe, era escluso dal grembo delle Madri [= *gli elementi*].

In questa culla la Natura, simile a un bambino, dormiva, inerte il respiro, il sonno del nulla.

Sebbene lo sguardo di quel Bello, che vede ciò che non è, e scorge come esistente ciò che è inesistente, vedesse nel compendio dell'Essenza la bellezza dei particolari dei modi [*šu'ūn*] e degli attributi;

tuttavia Egli desiderò far mostra di sè al proprio sguardo in altri specchi:

volle che in corrispondenza di ognuno dei suoi attributi eterni si rivelasse un nuovo volto.

Perciò egli creò l'animante prateria del mondo; creò il giardino del Tempo e dello Spazio.

Di ogni ramo e fiore e foglia e frutto fece la manifestazione di sé stesso, palesante una diversa bellezza.

Il cipresso diede un indizio della snella Sua taglia; la rosa diede notizia del Suo vago sembiante.

Il bocciuolo parlò delle Sue labbra e dischiuse lo scrigno delle Sue gioie . . .

La colomba dal collare, innamorata del cipresso, esalò sulla cima del cipresso la propria passione.

L'usignolo, gemendo alla vista della rosa, rimosse il velo ai segreti del suo cuore . . .

La palombella ripose il cuore nel bosso, e con il suo dolore ardente contristò i cuori lieti.

L'uccello dell'aurora, con i suoi teneri appelli e lamenti, conciliò il sonno alle pupille del narciso.

In breve, dovunque spuntò da un canto la Bellezza, ivi apparve dall'altro lato l'Amore.

Dovunque la Bellezza accese su d'un volto le gote, l'Amore incendiò con quella vampa un cuore.

Dovunque la Bellezza si annidò in un ricciolo, sopraggiunse Amore e trovò un cuore impigliato in quel laccio.

Dovunque la Bellezza dischiuse un labbro a un dolce sorriso, ivi l'Amore imprigionò un cuore nel suo dolore.

La Bellezza non ha altro alimento che l'Amore, e l'Amore non si sottrae alle sue prove.

La Bellezza e l'Amore sono come il corpo e l'anima, come la miniera e la pietra preziosa.

Dall'eternità sono sempre stati insieme, non hanno mai camminato l'uno senza l'altro; non è libero chi non è nelle loro catene.

Ancora la Bellezza e l'Amore: l'eterno circolo in cui s'aggira il Sufismo; e ne è centro l'Unità.

Quali sono i rapporti fra il Sufismo e l'Ortodossia? Questi: che da un capo all'altro del mondo islamico di confessione sunnita le confraternite, emanazione del Sufismo, spiegano i loro gonfaloni, suonano i loro tamburelli e i loro flauti, intrecciano le loro ronde sacre e cantano il loro *dhikr*, nelle zauie assai più popolate che le moschee; che le tombe dei santi del Misticismo (compresi quelli che in vita furono perseguitati come eretici), sono affollate di visitatori in cerca di grazie e centro di periodiche sagre; che le discipline sufiche sono largamente coltivate nella classe colta, e il loro vocabolario, ridondante di termini astratti ed ermetici, imparato come l'espressione di una sapienza arcana; e, ciò che è più notevole, che la larga e continua propagazione dell'Islām fra le popolazioni primitive è dovuta all'opera delle organizzazioni sufiche. Il Sufismo è quindi parte integrante del Sunnismo. E non solo nelle sue forme più moderate. Ibn 'Arabī, accanitamente combattuto, ma anche appassionatamente difeso ed

ammirato in vita, è venerato, dopo la morte, come santo, e le sue opere son citate, stampate, commentate e lette in tutto il mondo sunnita; la poesia persiana è per tre quarti panteista quando la Persia non è ancora passata alla *Shī'ah*, ed i suoi temi sono fedelmente ripetuti, in un ambiente di gelosa ortodossia, da innumerevoli poeti turchi; il Gran Muftī d'Egitto Muḥammad 'Abduh accanto alla sua *Risālat at-tawḥīd*, trattato di dogmatica tradizionale appena appena modernizzato nella forma, scrive le sue *wāridāt*, ispirate, specialmente nei capitoli iniziali, al più schietto panteismo. È quindi fuori di luogo, come ha mostrato il Nallino in una delle sue memorabili messe a punto, parlare di eterodossia di questa o quella dottrina sufica, solo perchè essa non sembra in accordo con la teologia dogmatica, nella quale non s'esaurisce tutto l'Islām. È, d'altra parte, vero che, in tutta la sua storia, il Sufismo ha incontrato opposizioni e riserve, ed anche anatemi e supplizi, da parte della casta dei Teologi e Canonisti puri. Bisogna riconoscere che questi sono stati gravemente provocati. Nel loro ardore di interiorizzazione dell'Islām, i Ṣūfī non hanno risparmiato agli esponenti del formalismo le punzecchiature e le sferzate, e han preso diletto a rivestire le loro dottrine di una forma paradossale, cruda, irritante. Conosciamo già certe frasi di Bāyāzīd al-Biṣṭāmī. Sentiamone alcune altre. Una volta il Santo prorompeva in questa millanteria: « Il mio stendardo è più elevato di quello di Maometto, che Iddio lo benedica e lo salvi. Il mio stendardo è d'una luce sotto la quale stanno gli spiriti e i genii e gli uomini tutti, inclusi i Profeti ». Non v'era da far balzare in piedi un intero Sinedrio ? Porsi al disopra dei Profeti e del sommo fra essi, anche se egli parlava della condizione

raggiunta al momento dell'unione mistica, era davvero eccessivo. Ma Bāyāzīd andava ben oltre. Si decretava onori divini: « Laudato io sia ! Laudato io sia ! Quanto è grande la gloria mia ! ». Chi ha raggiunto la gnosi ottiene una beatitudine superiore a quella del Paradiso. Bāyāzīd lo diceva in questo modo: « Chi ha conosciuto Iddio diventa un premio per il Paradiso, e il Paradiso diventa per lui un castigo ». E ancora: « Che è il fuoco infernale ? Domani ci andrò, e dirò [a Dio]: "Mettici me, al posto di tutti i suoi abitanti, altrimenti lo ingoierò". Che è il Paradiso ? Un gioco da bambini ! ». Pensieri d'un uomo che voleva fondare la morale sul disinteresse, e non sulla prospettiva delle rimunerazioni dell'Aldilà, ma parole da miscredente e quasi di sfida a Dio, anche se egli prendeva di mira solo Quello dei Teologi. Simili escandescenze non erano un monopolio dell'audace Bāyāzīd. Quando ash-Shiblī dice: « Se ti passan soltanto per la mente Gabriele o Michele, sei un politeista », egli assume, nella sua buona intenzione di esaltare Iddio al disopra di ogni essere, l'aria di trattare da « spennato arcangelo » persino il sommo gerarca celeste che portò la rivelazione a Maometto. Il quale neppure si salva. Rābi'ah, la dolce santa, diceva che era troppo assorta in Dio per pensare al Profeta, e al-Kharrāz, che pure era un di quei Ṣūfī che mettevan acqua nel loro vino, si rivolgeva così al fondatore dell'Islām: « Perdonami, ma, amando Dio, mi dimentico di amare Te ». Aṭ-Ṭilimsānī dichiarava addirittura che tutto il Corano era politeismo. Un luogo comune della letteratura mistica è la riabilitazione di Satana, che, rifiutandosi di obbedire all'ordine divino di adorare Adamo, e accettando, come conseguenza della sua ribellione, la caduta dal Cielo, avrebbe fornito ai veri credenti l'esempio

di un sacrificio sublime per la fede nel culto esclusivo di Dio. « Chi non ha imparato il monoteismo da Satana è un eretico » – diceva Aḥmad al–Ghazzālī.

Gli atti non erano meno irritanti delle parole. Accanto ad espedienti da Armata della Salute, alcuni di essi praticavano un reclamismo di tipo cinico. Sostenevano che per attirar l'attenzione sulle proprie verità era un buon mezzo esporsi al pubblico biasimo. Il solito Bāyāzīd al–Biṣṭāmī, in pieno Ramaḍān, afferrava sul mercato una foglia di cavolo e si metteva a masticarla. Alla folla indignata, rispondeva a faccia fresca: « Bel modo di trattare un musulmano che si comporta secondo la legge ! ». E aveva ragione, perchè, essendo in viaggio, era autorizzato dalla Sciaria a non osservare il digiuno. Ma Ma'rūf al–Karkhī, che non aveva questa scusa, accettava, anche lui in Ramaḍān e in mezzo al mercato, l'acqua posta in vendita da un acquaiolo ambulante, sol per usare a questo la gentilezza di collocare la benedizione con la quale offriva la sua merce: « Iddio benedica chi beve questa acqua ! ». Ash–Shiblī si compiaceva in bizzarrie. Per mostrare il suo dispregio delle ricchezze, dopo aver dato alle fiamme un ricco guardaroba, prese un grosso pezzo di preziosa ambra, lo abbruciò, ... e, battuta finale, ne suffumigò il sottocoda di un asino. Finì, non del tutto immeritamente, al manicomio. I suoi ammiratori vennero a visitarlo, e picchiarono alla porta. – « Chi bussa ? » – « Amici ». Ash–Shiblī rispose prendendoli a sassate, e, poichè quelli se la dettero a gambe, gridò loro dietro: « Begli amici che siete, che fuggite davanti ai miei colpi ». Era il suo modo d'insegnare che chi ama Iddio deve accettare da lui anche le tribolazioni. Ibrāhīm ibn Adham prese parte a una crociera acconciato in modo così

grottesco, che piovvero su di lui sberleffi e contumelie. Ne gongolava, il Santo, ma solo quando uno dei suoi compagni di viaggio lo ebbe irrorato, con emissione diretta, d'un liquido innominabile, egli segnò e scrisse che ivi era perfetta letizia.

Inoltre la lotta contro il formalismo non poteva non degenerare nella tendenza, continuamente combattuta non solo dall'esterno, ma anche dall'interno, a svalutare le pratiche del culto, considerandole come buone, tutt'al più, per i non iniziati, e superflue a chi avesse raggiunto forme superiori di religiosità. Allarmanti per i custodi del dogma e della legge erano anche quella loro libera interpretazione dei sacri testi, quella pretesa che veri monoteisti fossero soltanto i Ṣūfī, e che gli altri fossero più o meno intinti d'infedeltà, e quel mettere al disopra di tutto il sentimento, che si risolveva in tolleranza verso tutte le confessioni e religioni e in relativismo. Al-Ḥallāǵ rimproverava un suo correligionario che aveva dato del cane a un ebreo, dicendogli: «Le religioni sono appellativi diversi e nomi differenti: ma Colui che esse cercano non muta e non differisce»; mentre Gialāl ad-dīn ar-Rūmī racconta la storia di quei tre che, nell'ambiente poliglotta dell'Anatolia, vennero alle mani perchè il greco gridava *staphyli* e il persiano *angûr* e il turco *üzüm*, e non sapevano di voler una cosa sola: dell'uva. Si aggiunga il legittimo sospetto anche politico provocato dalla simpatia per ʿAlī, venerato anche più del Profeta come fondatore della dottrina esoterica, e dalla permeabilità del Sufismo alle idee della setta scismatica e rivoluzionaria degli Ismaeliti. Se dunque il Sufismo (toltene alcune deviazioni decisamente eretiche) fu sempre ortodosso, perchè la venerazione delle masse

circondò sempre i suoi maggiori esponenti, una continua rivalità schierò in due campi i Mistici da una parte e i Teologi e Canonisti puri dall'altra; ed anche oggi la loro convivenza è regolata da alcuni compromessi. Anzitutto le dottrine mistiche, quando vadano un po' al di là dell'ascetismo e del monismo dell'Agente, non devono essere troppo divulgate, per non suscitare erronee interpretazioni in chi non saprebbe afferrarne la portata: donde il carattere esoterico della mistica araba. In secondo luogo, i Ṣūfī devono adempiere a tutti gli obblighi religiosi, alla stessa stregua degli altri Musulmani. In terzo luogo, certe espressioni, diciamo così, troppo vivaci dei mistici devono essere considerate come trasbordamenti estatici, come parole non controllate sfuggite nell'atto del rapimento ed esprimenti uno stato emotivo non racchiudibile in termini precisi; se pure non è Dio che, impadronitosi del rapito, parla, per la sua bocca, di se stesso e proclama: « Gloria a me ! Io sono Dio ! ». Da un punto di vista scientifico non possiamo certo accettare queste e consimili spiegazioni. Se il compromesso ha trovato il modo di toglier la miccia a certe frasi esplosive, e, in questo stato non più pericoloso, esse sono state adoperate da taluni per semplice vezzo letterario, non possiamo credere che in mano di coloro che per lanciarle affrontarono la persecuzione e il martirio esse fossero prive di carica e d'esca: altrimenti sarebbe stata una curiosa forma di esaltare le istituzioni quella di andare in giro cantando inni sovversivi, per il semplice gusto di farsi tradurre in guardina e darla ad intendere al Commissario di Pubblica Sicurezza. Il contenuto sovversivo c'era. Il Sufismo fu una reale rivoluzione contro l'ipocrisia di una classe che si arrogava il monopolio della religione, per

un'interpretazione più larga, più etica, ed anche su nuove linee concettuali, della legge e del dogma. Non fu, invece, una rivoluzione contro la religione in se stessa, o tendente a creare una nuova religione, se non presso alcune sette ripudiate dalla maggioranza dei Ṣūfī e anche oggi concordemente respinte dal seno della Comunità. L'antinomismo era verbale, in quanto non si proponeva di scalzare la legge; era reale, in quanto ne contestava le applicazioni. Il Panteismo era verbale, in quanto non voleva distruggere il monoteismo islamico; era sostanziale, in quanto alla trascendenza divina, non negata, ma anzi riaffermata, abbinava l'immanenza. L'eterodossia c'era, ma solo di fronte a un certo tipo d'ortodossia.

Comunque, la gente della lettera e la gente dello spirito convivono oggi in buona armonia, e fra i due campi è attiva la circolazione; chè se il Sufismo ha accettato, ed anche si è volontariamente imposto, dei limiti, non ha mancato, per parte sua, di versare il proprio contenuto etico in tutte le coscienze, e di contribuire all'affinamento del dogma, il cui sviluppo, si ricordi bene, non gli è stato anteriore, ma coevo.

Nel descrivere questo scontro di due tendenze, abbiamo fin qui espresso le nostre simpatie per i mistici. Diamo ora anche il giusto riconoscimento ai loro avversari. Una religione si inaridisce se non riceve impulsi dal cuore, ma si sfalda se non fissa le sue credenze e non si assoggetta a una disciplina. Senza il Sufismo l'Islām sarebbe degenerato in farisaismo puro; ma se le autorità religiose non avessero esercitato sui mistici quel controllo che anche la Chiesa cattolica giustamente pratica, il Sufismo sarebbe sfociato nell'anarchia. Dalla lotta fra i due princìpi è scaturito quel-

l'equilibrio che fa dell'Islām una grande religione, dove fede ed opere, dettato della coscienza e norma della legge, sentimento e rito, cuore e ragione si armonizzano, e in cui milioni di credenti trovano un'adeguata risposta a tutte le assillanti domande, a tutte le complesse esigenze dello spirito.

BIBLIOGRAFIA

R. A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, London, 1914. Tradotto in italiano da V. Vezzani, Torino, Bocca, 1925.

R. A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge, 1921.

A. J. Wensinck, *Oostersche Mystiek*, Amsterdam, 1930.

M. Asin Palacios, *El mistico Murciano Abenarabi*, Madrid, 1925–26.

L. Massignon, *La Passion d'al-Ḥallâj*, Paris, 1922.

L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, 1922.

C. A. Nallino, Raccolta di scritti editi e inediti, vol. II, *L'Islām: Dogmatica – Ṣūfismo – Confraternite*, Roma, 1940–XVIII.

M. Guidi, *Storia della religione dell'Islām* in « Storia delle Religioni », diretta da P. Tacchi Venturi, vol. II, 2ª ed. Torino, Unione Tip. Ed., 1939.

M. Smith, *Studies in early mysticism in the near and middle East*, London, 1931,

ecc. ecc. ecc.

I testi originali utilizzati sono: al-Qušayrī, *Risālah*, ediz. cairina; as-Sarrāǧ, *Kitāb al-Luma'*, ediz. Nicholson, al Huǧwīrī, *Kašf al-Maḥǧûb*, traduz. Nicholson, Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, edizione litografata con commento di al-Qāšānī e edizione costantinopolitana con commento di al-Bālī, i *Textes inédits* e il *Kitāb aṭ-Tawāsīn* di L. Massignon, l'antologia di poesia mistica persiana *Ṣubḥ i umîd* di Ḥusayn Azâd Tabrîzī, l'*Iḥyā'* e gli opuscoli mistici di al-Ġazzālī, *Lawâ'iḥ* di Ǧāmī ed. Whinfield, *Tuḥfat al-Aḥrār* di Ǧāmī ediz. Forbes Falconer, ecc.

GIUSEPPE FURLANI

LA FILOSOFIA ARABA

Nella cultura araba la filosofia ha occupato una posizione alquanto cospicua. La filosofia, magari anche soltanto colle semplici categorie della logica aristotelica e porfiriana, pervade tutti i campi nei quali si esplicò il pensiero arabo, investe non soltanto la speculazione teologica – in diversa misura però, secondo le diverse scuole e tendenze, – in certa guisa il diritto, ma anche tutte le scienze, l'astronomia non meno della matematica, la medicina non meno della musicologia. Persino la teoria grammaticale araba, la quale non dipende punto dalle dottrine greche corrispondenti, ma è un prodotto del tutto indigeno, rispecchiante in tutto lo spirito particolare delle lingue semitiche, risente, sebbene in misura molto lieve, l'azione di alcuni concetti della logica aristotelica. Per convincersi della grande parte che ha avuto la filosofia in questa civiltà, basta sfogliare i cataloghi di manoscritti arabi, conservati nelle biblioteche dell'Occidente, ed ognuno potrà constatare la grande quantità di opere dedicate agli studi filosofici. Tra gli Arabi coloro che si sono dedicati allo studio della filosofia sono sempre stati molto apprezzati, e alcuni tra i più alti spiriti della cultura araba, e quindi con orgoglio esaltati dai loro connazionali, sono appunto filosofi.

Che la filosofia è stata riguardata tra gli Arabi quale una delle più alte manifestazioni della mente umana è dimostrato dal fatto che Aristotele è stato sempre ritenuto uno dei corifei dell'umanità.

Bisogna far distinzione però tra pensiero speculativo in genere e filosofia nel senso ristretto ed esatto del termine, come correva tra gli Arabi. Filosofo, *failasūf*, con termine dunque meramente traslitterato dal greco, non era ogni pensatore dei massimi problemi o dei primi princìpi, ma soltanto colui che si occupava del pensiero greco, seguiva nelle sue speculazioni, sia di logica, sia sull'origine del mondo, sia sulla natura dell'anima e così via, la filosofia greca; ossia, siccome gli Arabi non conoscevano bene di tale filosofia che quasi esclusivamente Aristotele, e quello che conoscevano di platonico, o, per esser più esatti, di neoplatonico, essi ritenevano perfettamente conciliabile coll'aristotelismo, anzi esser, almeno in buona parte, genuina farina del sacco aristotelico, e vedremo tra breve perchè, *failasūf* era sinonimo di pensatore grecizzante, in altre parole, quasi si potrebbe dire, aristotelico o meglio aristotelico–neoplatonico. Ora, siccome il pensiero greco era stato del tutto diverso dal pensiero arabo semitico, i filosofi sono stati riguardati sempre di fatto estranei alla genuina mentalità araba, introduttori di novità straniere, pagani, quindi sempre sospetti ai teologi di ortodossa osservanza, poichè a tutti era manifesto che non tutte le dottrine filosofiche greche, ancorchè rivestite di bei panni neoplatonici, erano conciliabili colla rivelazione divina, conservata nel Corano. E perciò alcuni filosofi hanno subìto persecuzioni, sebbene non gravi. Grande rispetto dunque per i filosofi, poichè soltanto menti superiori potevano dedicarsi a questo genere

di studi difficili, che venivano dall'estero, ma anche non poca diffidenza verso di loro, perchè le loro dottrine rasentavano spesso l'eresia, e qualche volta erano patentemente eretiche.

La filosofia araba è stata dunque filosofia di origine straniera, speculazione greca, filosofia aristotelica, ed è stata introdotta tra gli Arabi già bell'è fatta, non è sorta lentamente nel paese stesso da incerte e modeste origini, non si è sviluppata sempre per sviluppo interno, non si è sempre poi divisa in varie correnti secondo le peculiarità mentali dei suoi diversi cultori, come si è svolta, per citare un esempio luminoso e quasi paradigmatico, la speculazione greca. E per vero, spesso certi atteggiamenti particolari di questo o quel filosofo non sono dovuti alla sua propria speculazione, ma soltanto all'immissione di nuove fonti greche nella vita filosofica del tempo. L'immissione della filosofia greca nella cultura araba è durata non soltanto poco tempo, alle origini, ma è continuata per vari secoli, fino quasi alla sua totale estinzione dopo la morte di Averroè, dunque dall'800 circa al 1200, per tutti e quattro i secoli del suo corso.

Nella mia trattazione parlerò della filosofia nel senso arabo, per così dire, del termine, non nel nostro senso moderno occidentale. Chè se dovessimo far coincidere la filosofia con tutto il pensiero speculativo, l'oggetto della mia lezione assumerebbe proporzioni immense, poichè tra i filosofi dovremmo mettere tanto i teologi speculativi, quanto i mistici di tutte le tendenze, tanto cioè i mistici dell'emozione e del sentimento quanto i mistici del pensiero, tutti coloro che si sono dedicati ai problemi dell'emanatismo e alle speculazioni sulla luce, all'illuminismo; e inoltre

gli esoterici e le società più o meno filosofiche, e anche qualche storico, come ibn Khaldūn, la cui filosofia della storia occupa una posizione molto eminente nel pensiero espresso in lingua araba. E dovremmo inoltre accennare alle infiltrazioni del pensiero filosofico nelle diverse scienze. Parleremo quindi soltanto della filosofia greca presso gli Arabi, che in ultima analisi è stata in realtà l'unica filosofia da essi coltivata.

Prima che gli Arabi venissero a contatto con questa filosofia non erano certamente del tutto digiuni di idee sui massimi problemi. Il Corano stesso contiene accenni a dottrine che per un certo verso si potrebbero far rientrare nella speculazione filosofica. Gli Arabi avevano, per esempio, già in tempi preislamici qualche concetto, più o meno originale, sul fato incombente sugli uomini, al quale nessuno può sottrarsi, concetto che essi avevano in comune con altre nazioni semitiche, coi Babilonesi e Assiri. D'altronde potrebbe darsi che qualche infiltrazione di speculazione greca proprio nella dottrina del fato si sia verificata, e precisamente nei primi secoli dell'èra volgare, quando certe tribù arabe erano in stretti rapporti di commercio col mondo occidentale attraverso la Siria e l'Egitto. Comunque, quasi nulla gli Arabi contribuirono di proprio all'origine della loro filosofia.

Questa venne a loro dalla Grecia o meglio dall'impero bizantino, in quella forma che l'aristotelismo aveva assunto nelle scuole bizantine, in stretto nesso cioè col neoplatonismo, dottrina quest'ultima cui aderivano non pochi dei commentatori dello Stagirita. Gli Arabi conobbero Aristotele sempre assieme ai commenti, non il vero Aristotele, l'Aristotele storico, che appena nell'ultimo secolo, si può

TORINO

dire, ed anzi in parte soltanto recentissimamente, la filologia europea ha potuto ricostituire nella genuinità del suo pensiero. Questo significa che ai filosofi arabi lo Stagirita si presentò già da bel principio in veste neoplatonica, assieme a dottrine che non si leggevano nelle sue opere, ma che i commentatori o avevano creduto di poter dedurre dalle sue parole o che avevano aggiunte di proprio, dottrine per la maggior parte di origine platonica. Questa circostanza, l'essere stato Aristotele visto in luce neoplatonica, commentato per la maggior parte da neoplatonici, in numerosi e voluminosi commenti che nei manoscritti bizantini accompagnano quasi sempre il testo, ha determinato in modo fondamentale la filosofia araba, ha dato origine alla filosofia aristotelica neoplatonica degli Arabi: persino Averroè, che è il più aristotelico tra i loro filosofi, risente ancora di questo carattere della filosofia.

Inoltre, alcuni scritti passati dalla lingua greca nell'araba già ai primordi dello sviluppo del pensiero filosofico, contribuirono ancor più a rinsaldare la stretta unione tra pensiero aristotelico e speculazione platonica. Questi sono il *Liber de Causis* e la *Teologia d'Aristotele*. Il primo, ritenuto, si badi bene, opera genuina dello Stagirita, contiene estratti letterali della *Institutio Theologica* di Proclo neoplatonico. Esso è stato composto in lingua araba da uno scrittore musulmano attorno all'anno 850, ed è stato famoso pure nella scolastica occidentale nella versione latina.

La *Teologia d'Aristotele* – questo è il titolo che porta il libro – è stata composta invece in lingua greca e contiene estratti dei libri quarto, quinto e sesto delle *Enneadi* di Plotino. Il libro è stato trasportato dal greco in arabo da uno studioso cristiano. È probabile che esistessero altresì

una traduzione araba letterale e una versione siriaca delle *Enneadi* plotiniane.

Questi due scritti, attribuiti al filosofo di Stagira, fecero vedere agli Arabi che in ultima analisi Aristotele e Platone coincidevano nelle loro idee. Il carattere fondamentale della filosofia araba, aristotelismo più neoplatonismo, è stato determinato dunque anche da due false attribuzioni, le quali però si spiegano agevolmente col fatto che il testo d'Aristotele era pervenuto presso i Greci in mano dei commentatori neoplatonici. Se ben si guardi però, non si trattava in fin dei conti di gravi errori, perchè l'Aristotele noto a noi e agli Arabi era stato preceduto nella sua vita speculativa da un altro Aristotele, da quell'Aristotele che un nostro studioso, Ettore Bignone, nelle sue acute ricerche, ha chiamato l'Aristotele perduto, ossia quello dei dialoghi, i quali rivelano nello Stagirita dottrine alquanto più vicine alle posizioni speculative di Platone. I commentatori dello Stagirita leggevano ancora i dialoghi aristotelici, e non è quindi da meravigliarsi che per loro la conciliazione di Platone e di Aristotele fosse una cosa quasi ovvia e non troppo difficile. Conobbero gli Arabi qualche scritto aristotelico della prima maniera, qualcuno dei dialoghi perduti ? Non lo si può escludere con certezza. Comunque, idee platonizzanti pervennero alla loro conoscenza per il tramite dei commentatori e delle due opere summenzionate. In tal modo il neoplatonismo entra nella corrente del pensiero arabo colla sua teoria dell'emanazione e della realtà quale flusso che sgorga da una fonte primordiale di luce e di vita, nella quale fonte tutte le cose ritrovano la propria assoluta unità.

Gli Arabi conobbero le dottrine d'Aristotele soltanto attraverso versioni in lingua araba. Nessun filosofo arabo ha conosciuto il greco. Furono tradotti inoltre alcuni scritti di Platone e qualche scritto neoplatonico, oltre a quelli già ricordati. Gli Arabi conobbero altre opere neoplatoniche, attribuite falsamente ad Empedocle, a Pitagora e a qualche altro pensatore greco del primo periodo. Qualche conoscenza della filosofia presocratica essi ebbero attraverso Aristotele stesso, nel cui testo ricorrono citazioni delle dottrine dei suoi predecessori. Era noto agli Arabi segnatamente l'atomismo, che fu adottato, stranamente, proprio da una corrente di speculazione teologica, perchè ritenuto conciliabile colle dottrine coraniche, mentre si respingeva il peripatetismo, che invece si riguardava refrattario allo spirito della rivelazione del libro sacro.

I traduttori degli scritti filosofici greci furono per la maggior parte, specialmente in principio, studiosi cristiani, di lingua siriaca, i quali trasportarono in arabo in primo luogo le versioni fatte precedentemente in siriaco dal greco, ed appena in un secondo tempo si fecero traduzioni direttamente dai testi greci. Tali versioni siro–arabe e greco–arabe non si limitarono al campo filosofico, ma abbracciarono quasi tutte le scienze greco–bizantine. L'epoca delle versioni comincia attorno all'anno 800 e va fino al 1000. Attorno al 1000 « gli scritti dei Greci », come dicevano gli Arabi, erano nelle mani di tutti gli studiosi.

Le versioni sono di solito letterali e non sempre esatte. Spesso poco esatte sono quelle fatte dal siriaco, sia per la cattiva conservazione dei manoscritti sia per l'ignoranza o incomprensione dei traduttori. In qualche caso piuttosto che di versione bisognerebbe parlare di riassunto dello

scritto greco. Accade non di raro che della stessa opera alcuni capitoli siano stati trasportati in arabo quasi letteralmente, mentre negli altri il traduttore si è limitato a riassumere più o meno fedelmente il testo. Questo ho potuto constatare, per fare un esempio, per il *De Partibus Animalium* di Aristotele, ancora inedito nella versione araba. Alcuni traduttori emergono per grande solerzia e perizia. Ḥunayn ibn Isḥāq assieme a suo figlio e un suo nipote, tutti e tre Siri cristiani, si sono resi molto benemeriti verso la cultura araba, perchè hanno trasportato sia dal siriaco, sia dal greco un numero strabocchevole di scritti filosofici e scientifici greci. Più tardi non ci si contentò più delle versioni fatte dal siriaco, e perciò si tradusse direttamente dal greco, cosicchè per qualche opera aristotelica si avevano a disposizione due versioni, e in qualche raro caso persino tre. Talvolta Averroè ha potuto dare una spiegazione esatta del testo di Aristotele, perchè fu in grado di confrontare due versioni diverse dello stesso scritto.

Talchè le versioni siriache di scritti aristotelici, e la filosofia siriaca in genere che ci ha conservato tante opere greche non pervenuteci nel testo originario, furono le intermediarie della filosofia greca presso gli Arabi, ossia del passaggio di questa filosofia e del pensiero greco in Oriente, promotrici di quella circolazione del pensiero occidentale in Oriente che attraverso la Spagna e la Sicilia ritornò di nuovo nel continente della sua origine; poichè in non piccolo numero scritti filosofici arabi furono tradotti in latino, sia direttamente, sia indirettamente per il tramite di versioni orali in castigliano oppure di versioni in lingua ebraica, fatte da Giudei, i quali conoscevano spesso non soltanto la loro propria lingua e l'arabo, ma anche il latino.

In tal modo la filosofia araba esercitò un'azione importante sulla speculazione scolastica latina del medioevo, e i nomi dei maggiori filosofi arabi, Alchindi, Alfarabi, Avicenna, Algazali, Avempace, Abubacer e Averroè divennero familiari ai filosofi latini. Non si può capire completamente la filosofia nostra medievale senza conoscere la filosofia araba. Ognuno si stupirà quindi se dico che qualche storico della filosofia ha voluto escludere di deliberato proposito la filosofia araba dalla storia della speculazione filosofica occidentale, mentre essa deve rientrarvi assolutamente, sia perchè in realtà è filosofia greca assorbita e quindi trasformata più o meno profondamente dai pensatori orientali, interpretata e rivissuta, sia perchè riconvogliò pensieri originariamente greci in Occidente, in quella circolazione del pensiero occidentale in Oriente, della quale le tappe successive sono la filosofia siriaca, la filosofia araba, la filosofia giudaica, e il punto d'arrivo è la filosofia latina del medioevo; circolazione questa veramente grandiosa, che diffuse le più nobili manifestazioni del pensiero greco attraverso gli scritti filosofici dei Nestoriani di lingua siriaca e la letteratura turca fino ai confini della Cina in Oriente, e fino sulle sponde dell'Atlantico in Occidente, attraverso gli scritti in lingua araba e latina. Il merito maggiore di tale propagazione spetta ai Siri e agli Arabi e costituisce per queste due nazioni una gloria imperitura.

La filosofia non fu mai ben vista da parte dell'ortodossia islamica. Infatti essa fu accusata di essere pagana, di essere straniera, aliena dallo spirito arabo. Queste accuse sono tutte esatte. Le si rimproverò di allontanare le menti dalla religione, di insegnare il disprezzo delle verità rivelate, di voler sostituire la scienza profana ed atea alla vera

religione. Questi rimproveri sono però soltanto in parte esatti. Comunque, alcuni filosofi sono stati perseguitati. Ad Alchindi sotto il califfo Mutawakkil furono confiscati i libri, ma poi egli riuscì a dimostrare la sua perfetta ortodossia – come sia riuscito in questo impossibile intento non sappiamo – e così potè riavere la sua biblioteca. Averroè fu accusato di coltivare la scienza e la filosofia greche a detrimento della teologia. Fu perciò spogliato di tutte le sue cariche – egli era stato fra l'altro giudice prima a Siviglia e poi a Cordova – fu relegato a Lucena, passò poi, non del tutto di propria volontà, nel Marocco e qui fu tollerato. Si sosteneva allora contro la filosofia che Dio aveva destinato il fuoco dell'inferno a coloro che pretendevano trovare la verità soltanto mediante lo strumento della ragione. Furono bruciati i libri di argomento filosofico, e tra le scienze ci si arrestò soltanto davanti alle opere di medicina, aritmetica ed astronomia, in quanto si doveva farne uso per calcolare le ore delle preghiere e la direzione della *qiblah*.

La filosofia fu avversata dunque dalle diverse scuole teologiche e più tenacemente dalle più ortodosse. Ciò nullameno però, almeno una parte della filosofia aristotelica, la logica, è penetrata nella teologia e dogmatica anche la più ortodossa, nell'Islām ufficiale. Le prime tracce di aristotelismo si riscontrano in un credo del decimo secolo. Il teologo al–Ash'arī adotta il metodo dialettico aristotelico. Così, almeno dal punto di vista formale, l'aristotelismo diventa, si può dire, la base filosofica del sistema religioso islamico. L'ortodossia teologica però ha avuto infine il sopravvento sulla filosofia, cosicchè questa poco dopo la morte di Averroè si spense quasi del tutto. Si può dire che dopo Averroè non si sia quasi più filosofeggiato tra gli Arabi.

In altre parole: la teologia ha ucciso la filosofia. È noto che per contro nella civiltà occidentale le cose sono andate molto diversamente: la filosofia non soltanto si è del tutto emancipata dalla teologia, ma ha preteso anche di sostituire la religione, riguardando quest'ultima quale forma inferiore della conoscenza umana, che va risolta nella forma superiore della speculazione filosofica. Ebbene, qui bisogna rilevare un fatto incontrovertibile: il filosofo arabo Averroè ha contribuito in misura tutt'altro che disprezzabile a dirigere il pensiero occidentale in questa direzione, verso la dottrina cioè che la filosofia è superiore alla religione, che la religione è buona tutt'al più per le menti volgari, mentre alle menti superiori non si addicerebbe che la filosofia, la quale scopre la verità, egli dice, colle sole forze della ragione umana, prescindendo del tutto dalla rivelazione contenuta nel libro sacro. Infatti Averroè fu riguardato nel medioevo latino quale ateo, e vedremo che tale concetto che si aveva della sua filosofia era certamente giustificato.

Il più profondo e quindi più grande avversario della filosofia aristotelica è stato Algazali. Nella fede egli ha esaltato la vera via verso la conoscenza di contro alla filosofia, nella quale non aveva nessuna fiducia, lui che in campo filosofico è stato uno scettico, appunto per far posto alla fede. L'ostilità di Algazali verso la filosofia onora però quest'ultima, poichè il suo tenace antagonista è stato di fatto uno dei più grandi spiriti della cultura araba e in non pochi suoi atteggiamenti un precursore di correnti spirituali e concetti sbocciati più tardi nel campo del pensiero europeo. E questo lo si comprende facilmente, se si ponga mente al fatto che il suo pensiero religioso è tutto orientato verso il subbiettivismo, verso l'interiorità reli-

giosa, verso lo spirito e la vita dello spirito, in certo senso verso l'idealismo. Ed infine si è imbevuto di idee neoplatoniche. In lui il monoteismo semitico si è anzi trasformato in monismo neoplatonico. E perciò anche lui in ultima analisi non è stato affatto uno spregiatore dell'educazione filosofica. Anche lui ha riconosciuto in un certo senso il valore della filosofia. Egli ha trovato però chi gli ha reso pan per focaccia: Averroè, il filosofo per eccellenza, colui che collocava la filosofia sopra un piano immensamente superiore alla religione, anzi non riconosceva vero valore che a quella, ha scritto un'opera di confutazione dello scritto di Algazali contro la filosofia. Alla *Destructio Philosophiae* ha contrapposto la *Destructio Destructionis*. Algazali, essendo stato eziandio mistico sufico, si accostò alla mistica neoplatonica e quindi indirettamente un poco anche alla filosofia greca. Ha scritto un'opera filosofica, *Le Intenzioni dei Filosofi*, nella quale riproduce la filosofia di Alfarabi e Avicenna.

Eppure i filosofi arabi si sono sforzati di conciliare la loro filosofia aristotelica e neoplatonica colla religione islamica, con quanto Maometto aveva insegnato nel Corano, in altre parole colla rivelazione da parte di Dio. La storia degli sforzi dei filosofi arabi di conciliare la loro filosofia greca colle dottrine coraniche è in fondo la vera storia della filosofia araba, o, si può dire, secondo la recente formulazione del problema della filosofia araba da parte di uno studioso italiano (Quadri): la filosofia si presenta nell'Islām come una invasione di criteri esegetici nel campo della teologia, ancorchè questa definizione pecchi forse di eccessiva larghezza, perchè collocherebbe tra i filosofi anche buona parte dei teologi. L'attività speculativa dei filosofi non si è esercitata che in misura molto modesta nei campi di quelle discipline filo-

sofiche che in qualche modo non stiano in rapporto, in via diretta o indiretta, con dottrine religiose. Ciascuno dei grandi filosofi ha cercato di risolvere il problema della conciliazione tra filosofia e religione secondo la propria mentalità e scienza e secondo il proprio temperamento. Avicenna lo risolve in modo diverso da Alfarabi, e Averroè lo risolve in modo diverso da Avicenna, sebbene poi tutti i filosofi lo risolvano in modo caratteristico della civiltà araba. In questo campo della conciliazione si esercita in modo eminente la facoltà speculativa dei filosofi, qui essi vivono veramente la loro vera vita filosofica, laddove negli altri campi la filosofia in progresso di tempo cambia soltanto leggermente, più quasi per apporto esterno di nuove dottrine, attinte per la maggior parte sempre alla filosofia aristotelica e qualche rara volta anche all'esperienza. Così vediamo che Avicenna è più aristotelico di Alfarabi, e Averroè ancora più di Avicenna. Siamo d'avviso che su questi mutamenti dei successivi sistemi filosofici più che l'esigenza spirituale abbia avuto influsso la migliore conoscenza che della filosofia dello Stagirita poterono avere Avicenna e Averroè, e segnatamente quest'ultimo. Anche nella filosofia araba noi assistiamo a un fenomeno che in tutta la sua crudezza si manifesta presso i filosofi che scrissero in lingua siriaca. Le dottrine filosofiche cambiano o si accrescono spesso – e presso i Siri quasi esclusivamente – più per esterno apporto materiale che per travaglio spirituale interno. Ma forse una più estesa e profonda conoscenza della filosofia araba – quando si saranno pubblicati nuovi testi dei quali moltissimi sono ancora inediti e difficilmente accessibili in manoscritto – ci farà mutare d'opinione in proposito, e scopriremo anche in molti sviluppi dei sistemi,

che al giorno d'oggi ci sembrano causati semplicemente dal fatto che il filosofo ebbe accesso a nuovi e migliori testi aristotelici, un travaglio e un'ansia spirituali che, come stanno ora le cose, ci sembrano o mancare del tutto o essere alquanto fievoli. Comunque, la filosofia araba non è stata certamente un'epoca di originale fervore spirituale e tensione del pensiero tali da poter esser confrontata con l'epoca della filosofia greca, con quella della filosofia moderna incipiente o con quella dell'idealismo tedesco.

I filosofi arabi sono stati enciclopedici e sistematici. Essi concepirono sulla falsariga di Aristotele grandiosi sistemi filosofici, che abbracciano tutti i campi delle discipline, anche quelle che stanno un poco al margine della speculazione vera e propria. Tanto per l'enciclopedismo però quanto nella distribuzione delle varie discipline nel sistema essi non conobbero il genuino Aristotele, ma lo Stagirita interpretato dai suoi commentatori, dei quali alcuni appartennero già al periodo bizantino. Inoltre conobbero certamente altresì qualche scrittore enciclopedico, più o meno originale, già ben addentro a quest'ultima epoca, per esempio, Giovanni Filopono, – teologo, filosofo, medico, astronomo, scienziato, formidabile commentatore, rinomato eresiarca ossia triteista – e quindi qua e là divergono dal modo come Aristotele sistemò le discipline filosofiche e affini. Non è escluso che essi abbiano avuto anche qualche conoscenza di taluni scrittori siriaci di materia filosofica, come era il filosofo enciclopedico Sergio di Rēsh'aynā, che poterono forse conoscere per il tramite dei loro maestri cristiani. I filosofi arabi non si limitarono dunque a trattare di questioni particolari, ma abbracciarono tutta la filosofia, come avevano fatto lo Stagirita e alcuni filosofi bizantini. Anche in questo carattere

della sistematicità e dell'enciclopedismo i filosofi arabi dipendono dunque dai Greci.

Tra loro alcuni divennero celebri non soltanto nel campo della filosofia ma anche in qualche altro ramo dello scibile umano. Alfarabi fu un rinomato coltivatore di studi di musicologia e scrisse alcuni notevoli lavori in proposito. Avicenna fu uno dei più grandi medici, celebrato dalla medicina latina del medioevo e ancora dell'età moderna, la cui opera principale, il *Canon Medicinae*, fu tradotta in latino e stampata in Italia al tempo del Rinascimento. Averroè fu eziandio giurista. La competenza di questi due ultimi filosofi nella medicina, rispettivamente negli studi giuridici, ha esercitato senza dubbio qualche azione sulla loro speculazione. La mentalità peculiare del giurista si riscontra per segni indubbi nel modo di ragionare di Averroè, cioè nella sua precisione logica, nella cura della scelta dei termini e nella loro nitidezza, un poco forse anche nella sua freddezza. Che Avicenna era molto profondo negli studi medici si intuisce leggendo attentamente i suoi trattati di psicologia, nei quali egli fa osservazioni che soltanto un medico e uno scienziato sarebbe in grado di fare.

Si riscontrano nei loro scritti spesso dottrine d'indubbio carattere e origine aristotelici, che si cercherebbero invano però nelle opere di Aristotele stesso. Avrebbe torto chi perciò le ritenesse elaborate da loro stessi, quasi dedotte dalle dottrine aristoteliche o aggiunte ad esse per sforzo speculativo loro proprio. No, bisogna consultare in questi casi i commenti alle opere del filosofo del Peripato, e quasi sempre vi si rintraccerà la dottrina in questione, sia esplicitamente sia per cenni soltanto, ritenuta farina del sacco di uno o l'altro dei nostri filosofi. Il modo come è stato

risolto, a mo' d'esempio, il problema degli universali da parte di Alfarabi o Avicenna si trova già nei commenti allo Stagirita o alle *Cinque Voci* di Porfirio. Come lo spunto per la controversia sugli universali nella filosofia latina del medioevo è stato dato da un estratto da un commento, estratto trasmesso alla scolastica occidentale da Boezio, così anche nell'Oriente arabo i commenti greci sono la fonte delle discussioni in merito, discussioni che si riscontrano d'altronde spesso altresì presso i filosofi siri, i quali copiano naturalmente, come era nel loro costume, quanto leggevano nei commenti aggiunti in quasi tutti i manoscritti greci agli scritti aristotelici. Testo aristotelico e commento si presentavano ai filosofi arabi quasi sempre congiunti nello stesso manoscritto greco, o meglio nelle versioni arabe. Come avrebbero essi quindi potuto ignorare ciò che l'attività dei commentatori aveva dedotto dalla filosofia del filosofo del Peripato o aggiunto alle sue dottrine? Se i filosofi arabi avessero ignorato i commenti, la loro speculazione sarebbe riuscita di certo più originale, o meglio, per esprimermi con maggiore esattezza ed anche cruda franchezza, meno non originale.

Non tutti i filosofi che scrissero in lingua araba – per incidenza voglio osservare che qualcuno fu di religione cristiana – furono Arabi nel vero senso della parola, furono cioè di nazionalità araba o ebbero la lingua araba quale loro lingua materna. Alchindi fu bensì arabo al cento per cento, per così dire, poichè apparteneva alla tribù dei Kindah, ed appunto perciò è detto Alchindi; egli nacque a Bassora sul Golfo Persico circa due secoli dopo la conquista della Mesopotamia da parte delle tribù arabe che formavano l'esercito dei conquistatori musulmani, quando dunque

l'arabizzazione degli abitanti era già quasi compiuta, e quindi non è verosimile che nel suo sangue vi siano state infiltrazioni di sangue non arabo. Ma le cose stanno ben diversamente con Alfarabi, con Avicenna e probabilmente anche con Avempace. Alfarabi nacque nel Turchestān, nel territorio della città di Fārāb sulla riva sinistra del Sirdaria, dove non vi sono mai stati degli Arabi, egli era, in altre parole, di nazionalità turca; visse a Baghdād, ad Aleppo, a Damasco e in Egitto, passò comunque una parte della sua vita tra gli Arabi. Egli scrisse in arabo. Avicenna nacque nelle vicinanze di Bochara, compose la maggior parte dei suoi scritti in arabo, scrisse però alcune opere in lingua persiana, che era la sua vera lingua. Visse nel Turchestān e in Persia e morì in quest'ultimo paese, a Hamadān. Avicenna non era dunque affatto Arabo. Quanto ad Avempace, ibn Bāggiah, spagnolo, è probabile che il suo nome, o meglio quello di suo padre, non sia altro che una storpiatura in bocca araba della parola Pace, cosicchè è per lo meno lecito qualche dubbio sulla sua completa e pura arabicità. Qui cade acconcio osservare che neppure il grande teologo Algazali fu veramente arabo: egli ebbe i natali a Ṭūs nel Chorāsān. Con tutto ciò però questi filosofi sono stati filosofi arabi, perchè hanno scritto in arabo quasi tutte le loro opere, il loro pensiero si è formato sopra scritti in lingua araba, hanno avuto commercio spirituale con Arabi, e tutta la loro attività mentale si è svolta in ambiente culturale arabo. Chi volesse investigare più a fondo nella loro mentalità e cercasse di spiegare colla loro nazionalità o razza non araba la parte che nella loro filosofia ebbe il neoplatonismo e la mistica – Alfarabi fu anzi un vero *ṣūfī* – potrebbe forse aver ragione, almeno in parte,

sebbene tale tendenza del loro pensiero si possa spiegare agevolmente e forse in modo più persuasivo in altra maniera. La civiltà araba non è stata d'altronde che in minima parte un prodotto delle menti degli antichi abitanti della penisola arabica, ma è sempre stata nutrita per contro dall'apporto grandissimo di individui di altre nazionalità, di tutti coloro, di nazionalità diversa dalla araba, che le schiere islamiche uscite dalla penisola conquistarono e convertirono all'Islām. Il grande prestigio religioso e perciò anche politico che distingueva gli Arabi, i fondatori della religione islamica, attrasse attorno a loro tutte le forze spirituali dei popoli convertiti, i quali in parte si arabizzarono e poco dopo la conquista diventarono Arabi loro pure, sebbene in origine non lo fossero stati, oppure per lo meno s'imbevvero di quella civiltà che era diventata araba e riconobbero in essa la civiltà ideale, la civiltà islamica per eccellenza, al cui sviluppo e progresso essi erano felici e fieri di poter collaborare. Vi furono però anche di quelli che non volevano riconoscere la superiorità degli Arabi sopra la loro stessa nazione, di più alta ed antica civiltà. Ciò che abbiamo osservato circa alcuni filosofi potremmo ripetere d'altronde per parecchie altre manifestazioni dello spirito arabo.

Nella lingua araba i filosofi hanno trovato uno strumento molto adatto ad esprimere i concetti astratti della filosofia aristotelica. Le lingue semitiche in genere hanno la possibilità illimitata di formare sostantivi astratti non soltanto coi sostantivi e cogli aggettivi, ma con qualsiasi categoria grammaticale, persino coi pronomi, colle preposizioni e colle congiunzioni, persino combinando insieme in unica parola due pronomi e formando poi da tale nuova parola un aggettivo e un sostantivo astratti. Mi limito a citare

la parola *māhiyyatun*, che significa la quiddità, letteralmente « ciò che essa è », s'intende la cosa, e corrisponde molto da vicino al *to ti en einai* di Aristotele. Colla lingua araba si può esprimere qualsiasi concetto filosofico. Inoltre questa lingua è alquanto ricca di radici sinonime o quasi sinonime, e quindi il filosofo può, scegliendo parole più o meno sinonime, rendere con grande precisione le sfumature più tenui dei concetti. Per il concetto di sostanza aristotelica, *ousia*, per addurre un esempio, la lingua araba dispone di tre o quattro termini. Ed effettivamente presso filosofi diversi si riscontrano termini differenti per questo concetto. Finora la terminologia filosofica degli Arabi è stata poco studiata, quantunque una tale ricerca sia addirittura fondamentale per lo studio di questa filosofia. Siamo ancora molto lontani da un vocabolario greco–siriaco–arabo–ebraico–latino della terminologia filosofica. La terminologia araba ha arricchito il vocabolario della scolastica latina. Infatti, non pochi termini arabi sono penetrati attraverso le versioni latine, e talvolta anche le ebraiche, nella nostra filosofia del medioevo e da questa nella speculazione moderna. Qualche termine ha invece subìto deformazioni tali da riuscire irriconoscibile.

Ed ora, dopo aver illuminato la filosofia araba da diversi punti di vista, diremo di due dei più grandi suoi rappresentanti, Avicenna ed Averroè: il primo appartenente all'estremo Oriente del mondo islamico, il secondo invece all'estremo Occidente. La sorte dei due filosofi è stata alquanto diversa: Avicenna è stato celebre tanto presso gli Arabi quanto presso i Latini; Averroè poco noto tra i primi, sui quali non ha esercitato quasi nessuna azione apprezzabile, è stato per contro molto esaltato e non meno

esecrato tra i Latini. Si potrebbe dire che la filosofia di Averroè è vissuta soltanto in Occidente, nella scolastica latina, ed ancora più tardi, quando la sua fama stava lentamente declinando, proprio in Italia. Averroè congiunge la filosofia araba colla filosofia italiana. Avicenna fu accolto con favore dalla scolastica latina, perchè il suo aristotelismo neoplatonizzante fu sentito vicino alla dottrina di Agostino, capostipite, si può dire, degli scolastici platonizzanti del mondo occidentale.

Avicenna godette sempre di grande prestigio tra gli islamici. Prova ne è il fatto che ash-Shahrastānī dedica ben oltre ottanta pagine all'esposizione della sua dottrina nel libro ben noto sulle sètte religiose e filosofiche. Questa fama egli deve non soltanto alla sua filosofia, ma anche alla sua sterminata coltura e alla sua medicina: egli esercitò l'arte medica e fu medico curante di qualche principe, ed inoltre fu per qualche tempo gran cancelliere, e in conseguenza della sua attività politica subì il carcere; insegnò altresì medicina e filosofia a Isfahān. Era un uomo completo dunque, versatile, sempre gran padrone della materia trattata nei suoi libri, e quindi in possesso di uno stile chiaro, preciso, facile, più brillante però che profondo nelle sue esposizioni sistematiche ed enciclopediche del sapere. Non è da meravigliarsi quindi che egli si sia completamente assimilato l'aristotelismo e che sia stato in grado di riviverlo, combinandolo col neoplatonismo. Egli non è veramente un semplice esegeta del pensiero del suo grande maestro greco. Non ingiustamente gli Arabi lo hanno chiamato *al-mu'allim ath-thālith*, il terzo maestro, siccome il filosofo di Stagira era detto il primo e Alfarabi il secondo. Inoltre lo si designava col nome di « maestro principe » o

FACOLTÀ DI LETTERE TORINO

« capo ». Avicenna cerca di scoprire la verità in sè stessa, seguendo però le orme del filosofo del Peripato. Egli vuol fare quindi opera costruttiva. Fu anche un mistico. La sua mistica non si basa però sul sentimento e sull'emozione – da quanto ho or ora osservato si vede che la sua vita mondana non gli avrebbe permesso davvero di dedicarsi all'ascetica e all'elevazione dell'anima per raggiungere coi suoi slanci l'Unico –, ma è una mistica del tutto intellettuale, l'unica consentita ad un aristotelico, mistica intonata all'emanatismo neoplatonico. Fu altresì un esoterico e ci ha lasciato alcuni scritti in merito. Come tutti i filosofi arabi, ha cercato di conciliare la sua filosofia colla religione, e per precisar meglio, colla teologia speculativa asciarita. Ma quantunque facesse uno sforzo molto sagace di conciliare l'inconciliabile, non riuscì nel suo intento: il concetto avicenniano di Dio e la sua cosmologia – tutte e due queste dottrine sono di origine peripatetica neoplatonica – non si accordano colle dottrine del Corano e della teologia islamica. Egli insegna che il mondo è un'emanazione – si badi, non una creazione – dell'Uno. La prima emanazione è l'intelligenza, che è pura, non esistente nella materia, nata dalle riflessioni dell'essere necessario, ossia Dio, su sè stesso. Pensando il primo principio questa intelligenza prima crea una seconda, che è l'intelligenza universale, e pensando sè come necessaria crea l'anima della sfera limite; pensando poi sè stessa come possibile crea il corpo della sfera stessa che è la pura potenza. Nello stesso modo sorge poi un'altra triade, e così via fino alla sfera della luna e all'ultima intelligenza, l'intelletto agente, che governa il mondo sublunare, dove cessa però l'emanazione, perchè il nostro è il mondo degli elementi, delle anime individuali, degli individui asso-

luti, la regione del numero e della molteplicità assoluta, nella quale regnano la generabilità e la corruttibilità. L'intelletto agente a sua volta infonde all'anima umana l'intelletto possibile o materiale, che si trasforma poi in speculativo o in atto e quindi in intelletto acquisito. È l'Uno dunque che per necessità sua stessa deve divenire i molti, come i molti devono ritornare all'Uno. La materia è l'ultima delle emanazioni. Tutto è divino dunque, secondo il nostro filosofo, e tutto si riduce all'Uno (Quadri). Qui ci troviamo di fronte ad una sintesi della dottrina aristotelica delle sfere e degli intelletti coll'emanatismo plotiniano. Avicenna sosteneva inoltre la dottrina dell'eternità del mondo, inconciliabile cogli insegnamenti islamici. Egli faceva distinzione tra l'essenza e l'esistenza, dottrina combattuta invece da Averroè. Nel problema degli universali Avicenna sosteneva una combinazione di realismo e nominalismo. Al nostro filosofo non è mai passato per la mente di combattere l'ortodossia e le verità della rivelazione depositata nel libro sacro, per renderle però maggiormente suscettibili ad esser accostate alle sue proprie dottrine, faceva uso della interpretazione allegorica e con ciò snaturava del tutto l'insegnamento di Maometto. I teologi ortodossi avevano mille volte ragione di affermare che quanto dice il Corano va preso alla lettera. Ma Avicenna per contro sosteneva essere le dottrine coraniche il resultato di adattamenti da parte del profeta alla mentalità rozza degli Arabi del suo tempo. Questo modo di snaturare il carattere delle dottrine coraniche non poteva affatto garbare all'ortodossia e al grande teologo che era Algazali, il quale anche per questo motivo ha combattuto Avicenna, tanto più che quest'ultimo sembra aver formulato la dottrina delle due verità, della verità filosofica e

della verità religiosa, le quali però in fondo sarebbero poi la stessa cosa. Ma Avicenna fu combattuto altresì da parte di Averroè, perchè aveva cercato di conciliare la religione colla filosofia, facendo troppe concessioni alla prima, cosicchè la posizione del nostro filosofo venne a somigliare a quella del ferro tra l'incudine e il martello. È comunque caratteristico di lui il modo come cercò di metter d'accordo la dottrina teologica della conoscenza divina delle cose particolari con quella filosofica che conosce le cose come universali, in quanto eterne, astratte nel loro assoluto principio. Egli afferma che Dio conosce i particolari in maniera universale. Così si mise a posto colla religione e potè conservare tra i Musulmani una posizione di grande rilievo.

Se Avicenna versò a fiotti nel pensiero arabo le dottrine aristoteliche e neoplatoniche e quindi non è da riguardare in complesso quale filosofo originale, qua e là nelle numerose sue opere fa osservazioni acute e non attinte, pare, ad altri scritti, ed espone non di rado pensieri che nelle epoche successive ebbero maggiori sviluppi in Occidente. Accennerò soltanto ad una di queste sue dottrine, che si legge nel trattato sull'anima, nel famoso *Liber Sextus Naturalium* della scolastica latina, della grande enciclopedia filosofica dal titolo *ash-Shifā* ossia *Il Risanamento*, dottrina che, si può dire, precorre il famoso *Cogito, ergo sum* di Cartesio, ma il cui vero carattere l'autore stesso evidentemente non ha compreso. La sua profonda comprensione gli era preclusa dalla gnoseologia aristotelica. Egli vi afferma che l'uomo può pensare abolite tutte le sensazioni e percezioni e tutto il suo pensiero, ma che nullameno resterà in lui ciò che afferma la propria esistenza, cioè l'anima che afferma la propria

esistenza nell'atto stesso di imaginare abolite tutte le sue attività.

È curioso rilevare che con tutto il suo immenso sapere e la sua mente acuta, addestrata dallo studio delle scienze, questo grande spirito dovette leggere ben quaranta volte la Metafisica di Aristotele prima di penetrarne perfettamente il significato, che gli fu d'altronde svelato appena dai commenti di Alfarabi a quest'opera, come egli stesso ci confessa.

Averroè fu uomo del tutto diverso, fu una mente in certa guisa quasi opposta a quella di Avicenna. Se il filosofo orientale è sintetico, Averroè è piuttosto analitico, che insiste sui particolari, alquanto astratto nelle sue esposizioni, più astratto persino di Aristotele, anche là dove riassume il contenuto di qualche suo scritto, sempre però netto nei suoi concetti. È meno originale di Avicenna, è uno studioso sagace e sottile che studia la filosofia di Aristotele e cerca di comprenderla nella sua più intima essenza. Egli fu il commentatore per eccellenza, «colui che il gran comento feo». Infatti egli non compose nessuna enciclopedia filosofica, poche opere di vera ricerca, ma esplicò la parte migliore della sua attività letteraria nel commentare e riassumere gli scritti aristotelici. Era ben conscio della difficoltà del testo, e qua e là, qualche volta, si dimostra quasi impacciato: vuol penetrare ben a fondo nel pensiero dello Stagirita e non contentarsi della superficie, come Avicenna. Fu più aristotelico di quest'ultimo e alquanto più di Alfarabi. La filosofia araba ha percorso dunque nei suoi più illustri rappresentanti una traiettoria, che la avvicinò sempre più all'aristotelismo, a quello originario, ancora libero dalle incrostazioni neoplatoniche. Non è quindi affatto strano, data la sua mentalità, che Averroè non provasse soverchia

simpatia per Avicenna, che infatti sovente combatte, riferendosi a lui in termini poco rispettosi. Nella sua dottrina egli porta alla suprema perfezione quel gerarchismo nella concezione dell'universo, di origine aristotelica, che era un segno dei tempi, cioè la dottrina dell'ordine e della subordinazione universale, che nello stesso tempo conserva però quasi intatta l'individualità, e che è stata l'ossatura ideologica del sistema feudale tanto in Oriente quanto in Occidente.

Averroè approfondì la questione dei rapporti tra la religione e la filosofia, questione fondamentale nella storia della cultura araba, ed arrivò a una soluzione che gli attirò bensì l'odio e il disprezzo della scolastica latina, la quale però ha ammirato la profondità delle sue spiegazioni e interpretazioni del testo dello Stagirita, ma d'altra parte anche il consenso di non pochi pensatori latini del medioevo e di molti dell'epoca della Rinascita e dei secoli posteriori, perchè la sua dottrina per lo meno promoveva lo svincolarsi del pensiero filosofico dalle pastoie della teologia. Al libro di Algazali contro la filosofia in difesa della fede egli replicò col *Tahāfut at-tahāfut*, ossia la *Distruzione della Distruzione*, nel quale prese le difese della filosofia. Contrariamente a quanto si è creduto di poter sostenere negli ultimi decenni, io sono d'avviso che la convinzione che la scolastica latina si era formata della dottrina averroistica sui rapporti tra filosofia e religione è esatta. Averroè in ultima analisi non ha riconosciuto che una sola verità, quella della filosofia, poichè la religione, secondo lui, non dice affatto la verità, ma non è che un sistema di simboli e imagini, escogitato ed introdotto nella vita degli uomini per adombrare in modo grossolano e a guisa di

mito una verità, del tutto diversa, che è colta nella sua genuina ed unica essenza soltanto dalla ragione filosofica. Qui va tenuto presente che egli non parla veramente mai della religione al singolare, ma sempre soltanto delle religioni o delle leggi, cioè delle leggi o dei codici religiosi. Il Corano stesso viene così ridotto nei casi, in cui la sua verità non è evidente, a null'altro che un mero simbolo. Ed infatti, gli uomini, secondo lui, si possono dividere in tre categorie, secondo il grado del loro sviluppo mentale o spirituale. Al grado più basso sta il popolo, capace di afferrare soltanto il senso esterno e immediato, direi quasi fisico, della rivelazione e della religione; il secondo grado è tenuto dagli uomini istruiti, ai quali la religione parla non soltanto colle sue imagini e coi suoi simboli, ma anche un poco col pensiero, quantunque ad essi non possa dischiudersi tutta la verità; al terzo e supremo grado stanno gli spiriti filosofici, insomma i filosofi, i privilegiati, ai quali non si addicono nè i simboli nè le arti della persuasione, ma soltanto il ragionamento puro, capaci pienamente, come sono, di afferrare la verità nella sua pura essenza.

A buon intenditor poche parole! Presa in sè, la religione, stando al nostro filosofo spagnolo, non ha dunque nessun valore di verità di fronte alla filosofia, il suo solo valore consistendo, tutt'al più, nell'utilità che ha per il popolo, bisognoso di credere in un essere trascendente, potentissimo, sempre in grado di farlo camminare per il retto sentiero, poichè la stragrande maggioranza della gente non ha in sè stessa il potere di reggere la propria vita, e nei suoi decreti, che hanno appunto il còmpito di regolare la vita dell'uomo. Da tale dottrina averroistica deriva per logica conseguenza che la religione non è altro che un

ottimo *instrumentum regni*, un ottimo mezzo per amministrare e tenere in freno le diverse comunità umane, le nazioni e gli stati. Inoltre egli sostiene che la religione deve essere imposta al popolo con tutti i mezzi, anche i più coercitivi, avendone esso appunto assoluto bisogno, perchè la sua mente non è suscettibile della filosofia. Questo atteggiamento di Averroè verso la religione, che è in ultima analisi di pura negazione se lo si penetra fino in fondo, si spiega col fatto che le sue fondamentali dottrine erano in aperta contraddizione con quelle della teologia islamica. Infatti, stando a lui, il mondo è eterno. Il Dio, come da lui concepito, è parecchio diverso da quello del Corano, esso è la pura entelechia della vita universale. La dottrina dell'immortalità dell'anima sarebbe, secondo lui, niente altro che un simbolo, poichè tanto l'anima quanto l'intelletto morrebbero col corpo. Un puro simbolo è ancora la dottrina della resurrezione dei corpi. La provvidenza divina è una dottrina alquanto incerta. Per la profezia ha pronta una spiegazione naturale. Dio non è affatto onnipotente.

Ha il nostro filosofo veramente spregiato la religione? Egli ha certamente collocato la filosofia ad un'altezza affatto incommensurabile con quella alla quale sta la prima, anzi ha riconosciuto *vero* valore, e quindi *unico* valore, alla filosofia, ed in materia di religione non è stato certamente soltanto un agnostico. Per concludere: Averroè è stato il paladino della scienza pura, della ragione e della esperienza, perchè l'uomo ha in sè stesso qualcosa per cui può dire di sapere. E siamo certi del nostro sapere, perchè il nostro pensiero è la forma stessa dell'essere.

Chi si meraviglierà ora se la scolastica latina ha rinfacciato al nostro filosofo di aver sostenuto la dottrina della doppia verità per nascondere il disprezzo che sentiva per la religione ? È probabile che Averroè praticasse la *taqiyyah* ossia quella cautela e circospezione che nell'Islām si ammetteva in certi ambienti, nel modo di esprimersi e nella manifestazione del proprio pensiero allo scopo di evitare misure poco piacevoli da parte delle autorità, quando il potere politico fosse detenuto da eretici, miscredenti o prevaricatori.

Con questo complesso d'idee Averroè influì potentemente sul pensiero occidentale. Combattuto aspramente dalla Chiesa, fu seguìto però da tutti coloro che nella ragione vedevano lo strumento migliore o unico che l'uomo abbia a sua disposizione per cogliere la verità; in altre parole, dalla filosofia occidentale, dal mondo moderno.

Nella trasmissione della filosofia araba in Occidente i Giudei hanno avuto grande parte. Nel tredicesimo secolo e nella prima metà del seguente alcuni Giudei trasportarono i commenti più importanti di Averroè in ebraico e spiegarono con nuovi commenti, con supercommenti, quelli del filosofo. La filosofia araba promosse il sorgere tra i Giudei di una loro propria filosofia; sorsero alcuni filosofi, tra i quali va ricordato in primo luogo Avicebron, come era chiamato dai Latini, autore del libro *Fons Vitae*, ben noto in versione latina ai grandi scolastici occidentali. L'azione giudaica sulla speculazione occidentale durò fino a tutto il quindicesimo secolo. Pico della Mirandola a Padova nel 1480–1482 era in relazione con Elia del Medico, che fu l'ultimo rappresentante dell'averroismo giudaico.

Ma anche tra i Latini si era cominciato già molto presto colle versioni di opere filosofiche arabe. Tra il 1130 e il 1150 lo spagnolo Domenico Gundisalvi tradusse coll'aiuto di Giovanni di Siviglia, passato dalla religione israelitica al cristianesimo, sotto la direzione di Raimondo, arcivescovo di Toledo, la *Metafisica* e il *Liber Sextus Naturalium*, cioè la psicologia, di Avicenna. Poco dopo si fecero alcune versioni di scritti di Alchindi e di Alfarabi da parte di Gerardo di Cremona e Alfredo de Morlay. Nel 1230 Michele Scoto comincia a vertere Averroè. Nel 1240 Ermanno di Moerbeke traduce il commento del filosofo spagnolo sull'*Etica* e nel 1256 quello sulla *Poetica*. Queste ultime versioni furono fatte per incarico di Federico II di Svevia, avido di quel sapere cui provvedevano allora soltanto libri musulmani, che chiamava spesso dal campo nemico dotti islamici ai quali proponeva questioni di matematica e di filosofia; spirito alquanto spregiudicato nelle sue convinzioni filosofiche e religiose, che aveva fatto della sua corte di Palermo un crogiuolo ove si amalgamarono elementi di civiltà diverse, un potente centro di coltura da cui molta luce di sapere si diffuse in Occidente (Nallino).

Però ben presto si cominciò a tradurre Aristotele direttamente dal greco, e quindi non si sentì più il bisogno di ricorrere alle versioni arabe delle sue opere e a quelle dei filosofi orientali.

Tuttavia, l'aristotelismo si è affacciato alla soglia del mondo occidentale in un primo tempo sotto spoglie avicenniane e averroiche. I due capi della speculazione scolastica, Alberto Magno e Tomaso d'Aquino, ne subirono l'azione, e segnatamente quella della filosofia di Averroè, il quale essi ammirarono per i suoi commenti, il suo sapere

e la sua intelligenza, ma combatterono per non poche sue idee filosofiche e antireligiose. Dante colloca Averroè nel Limbo; Tomaso d'Aquino nella Commedia rivolge lodi all'averroista Sigieri di Brabante, circostanze queste molto significanti. Si è concluso che Dante si sentisse per lo meno attratto dalle dottrine del filosofo arabo.

Comunque sia di ciò, le sue dottrine furono condannate più volte dalla Chiesa. Ed infatti, come avrebbe potuto questa accettare dottrine come quella dell'eternità del mondo, della negazione della risurrezione dei corpi e della provvidenza divina, la dottrina che la religione non consiste che in simboli e che soltanto la filosofia insegna la verità, nonchè quella dell'unicità dell'intelletto agente, dottrina che minacciava l'immortalità dell'anima, per la quale non vi sarebbe divario alcuno tra l'anima umana e quella degli altri animali, e sarebbe invece unico l'intelletto e universale in tutti gli uomini, intelletto che illumina della sua luce invariabile tutti gli uomini indistintamente ?

L'averroismo penetrò in Europa attraverso la Spagna e la Sicilia ed ebbe centri di elaborazione e diffusione a Parigi e a Padova. Di grande importanza fu l'averroismo veneto, che abbracciò però eziandio Mantova, Ferrara e Bologna. A Padova l'averroismo s'allarga dalla dottrina dell'intelletto unico separato alle altre sue dottrine più importanti ed investe il gravissimo problema dei rapporti tra la teologia e la filosofia, tra la fede e la ragione. Tra gli averroisti padovani la filosofia rivendica di fronte alla teologia la propria autonomia in tutti i campi, nella metafisica, nella scienza, nella storia, nella vita. Cosicchè l'averroismo in Italia compie, come è stato messo in rilievo recentemente da uno studioso italiano, non pure una

grande funzione filosofica, ma anche una funzione di coltura e di civiltà (Troilo).

A Padova la corrente averroistica va dal secolo tredicesimo al principio del diciassettesimo, dunque arriva bene addentro all'epoca della filosofia moderna, e passa attraverso tre fasi. Sebbene osteggiato dall'umanesimo come barbaro e avanzo di medioevo, l'averroismo patavino non è stato veramente antiumanistico, ma piuttosto innovatore e quindi fonte di forze e valori nuovi, è stato in realtà una corrente diversa dell'umanesimo stesso, corrente esso pure di rinascenza. A Padova esso, da arabo che era stato e dopo esser diventato latino per opera della scolastica, assume aspetto italiano, « accentuante lo spirito mondano e umano in siffatta guisa che è già più orientato verso la immanenza che non attaccato alla trascendenza » (Troilo).

Nell'anno 1472 la prima edizione tipografica di Averroè è fatta a Padova, che preludia all'edizione giuntina del 1552–1553.

L'ultimo averroista è Jacopo Zabarella. Con lui l'averroismo tramonta. Possiamo dunque affermare con ragione che la filosofia araba si è spenta in Italia.

Nessuno, spero, penserà che io esageri se per questi motivi affermo che proprio gli Italiani devono dedicarsi, assieme ai nostri amici Spagnoli, allo studio della filosofia araba, di questa nobilissima e grande manifestazione della civiltà orientale, che ricongiunge gli Arabi agli Italiani. Lo studio della filosofia araba potrà rinnovare e rinsaldare tra le due nazioni quegli stretti rapporti di coltura e pensiero che tra breve, liberato il nostro Mediterraneo dallo straniero intruso e restituito agli abitanti delle sue sponde,

integreranno i nostri sforzi concordi per fare di nuovo di questo mare, sotto la guida dell'Italia, uno dei centri più importanti nei campi della politica e della civiltà.

BREVE BIBLIOGRAFIA

T. J. DE BOER, *Geschichte der Philosophie im Islam*. Stuttgart, 1901.

Baron CARRA DE VAUX, *Les penseurs de l'Islam*, IV. Paris, 1923, 1–194.

G. QUADRI, *La filosofia degli Arabi nel suo fiore*, I–II. Firenze, 1939.

C. A. NALLINO, *Avempace*, « Enciclopedia Italiana», V (1930), 615; *Averroè*, ib., V (1930), 624–627; *Avicenna*, ib., V (1930), 638–639; *al–Ghazzālī*, ib., XVI (1932), 887; *al–Fārābī*, ib., XIV (1932), 797–798; *al–Kindī*, ib., XX (1933), 202.

G. FURLANI, *Avicenna e il « Cogito, ergo sum» di Cartesio*, «Islamica », III (1927), 53–72; *Le antiche versioni araba latina ed ebraica del « De partibus animalium» di Aristotele*, « Rivista degli Studi Orientali», IX (1921–1922), 237–257.

E. TROILO, *Averroismo e aristotelismo padovano*. Padova, 1939.

Sull'Islām in genere:

M. GUIDI, *Storia della religione dell'Islām* in P. Tacchi Venturi, *Storia delle religioni*, II. Torino, 1939, 255–387.

M. M. MORENO, *La dottrina dell'Islām*, Bologna, 1940.

TORINO

ENRICO CERULLI

LA CULTURA ARABA CRISTIANA

La gloria della cultura araba nel suo massimo fulgore è certo quella di aver profondamente influito sul rinnovamento della civiltà mediterranea riportando in Europa la filosofia di Aristotele: fondamento sul quale il pensiero europeo doveva poi costruire il suo nuovo edificio; principio, dal quale doveva procedere la scienza, la letteratura, l'arte del secondo Medio Evo. Ma la possibilità stessa di rivivere era stata data al pensiero europeo dal Cristianesimo che, personificando e dando una faticosa unità alla civiltà medievale, ne aveva salvato provvidenzialmente, nei tristi tempi, le speranze del futuro sviluppo. Così, se indubbiamente sant'Alberto Magno e san Tomaso d'Aquino non sono storicamente pensabili senza i *loquentes in lege Maurorum*, è anche vero che la accettazione ed i risultati fecondi della rinnovata dottrina nel mondo medievale si poterono avere solo perchè il pensiero occidentale nel lungo travaglio dei secoli, operando sulla salda base di quanto dell'antica filosofia si era in nuova forma conservato nella mirabile costruzione di S. Agostino, dal *nisi credideritis non intelligetis* di Giovanni Scoto alla *fides quaerens intellectum* di sant'Anselmo d'Aosta aveva

cercato in sè stesso una soluzione originale al problema dei rapporti fra teologia e filosofia. Certamente, di fronte a queste grandiose conseguenze delle reciproche relazioni, conseguenze che sono per tanta parte nella nostra civiltà, sembrano perdere importanza e valore gli altri aspetti dei rapporti fra Cristianesimo e cultura araba.

Ma questi rapporti vanno invece ancor considerati da altri punti di vista, che, se anche appaiono, *prima facie*, di carattere meno importante, possono invece darci essenziali contributi a comprendere la formazione della cultura araba ed il suo valore. Accenno soltanto ad alcuni problemi, ad esempio, questo, già sottolineato da ricerche italiane: che cosa abbia rappresentato nella storia del pensiero religioso la lotta che l'Islām condusse contro il Manicheismo opponendosi così al dilagare di quella dottrina pericolosamente seducente; e si pensi che in Europa Occidentale, dove il ritorno delle dottrine manichee, ritardato di più secoli sin quando le resistenze erano diventate ben altrimenti forti, ed anzi avutosi solo in particolari nuovi adattamenti e travisamenti, pur dette luogo alle sanguinose lotte dei Catari e degli Albigesi.

Problema assai diverso ed assai più delicato è un altro che può sembrare fondamentale: quale sia stata l'influenza che i contatti con ambienti ed idee cristiane ebbero sul primo sorgere dell'Islām e sulla sua prima diffusione fuori della Penisola Araba. Lo studio di quei contatti ha progredito negli ultimi anni. Certo potrà fare ulteriori progressi, se si eviti soprattutto il pericolo, così comune purtroppo nelle ricerche scientifiche, di sopravalutare i primi risultati ottenuti: o diminuendo troppo, come è stato erroneamente fatto, l'apporto, che invece fu grandissimo, di

uomini e di idee sicuramente arabe alla prima storia dell'Islām; oppure, altro pericolo, chiedendo alle ricerche più di quello che esse possono dare: e cioè indicazioni precise su singole fonti di singole norme religiose, come se si potesse immaginare il Profeta non come quello che veramente fu, ma come uno studioso del nostro tempo in atto di armonizzare i dati variamente raccolti. Comunque sia, non dimentichiamo nel fervore delle ricerche storiche una cosa fondamentale: l'Islām e la personalità massima del suo Profeta sono profondamente originali e lo sono anche nei confronti del Cristianesimo. Basti pensare che del tutto estraneo all'Islām è il momento centrale del Cristianesimo e cioè la Redenzione del genere umano compiuta ad opera e pel sacrificio del Figlio di Dio, fattosi uomo, mentre ciascun uomo individualmente acquista la sua salvezza personale operando nella vita terrena con l'appoggio della grazia divina. La fede, nel concetto cristiano, « è principio alla via di salvazione ». Per l'Islām, invece, il rapporto fondamentale è quello fra la volontà individuale umana che si sottomette a quella divina manifestatasi nella rivelazione coranica: volontà divina che per la sottomissione salva. La fede, nell'ortodossia islāmica, è la salvazione stessa. Qualunque idea, qualunque norma sia dunque filtrata negli ambienti arabi da quelli estranei alla Penisola al primo sorgere dell'Islām, non dimentichiamo mai che esse idee sono state adoperate per una costruzione diversa, che poggia su basi differenti ed ad essa proprie.

Poste entro questi limiti le dirette influenze del Cristianesimo verso il primo Islām, occorre sottolineare il fatto indubbio della indiretta azione del Cristianesimo nel-

l'ambiente in cui l'Islām sorse. È questo anzi il campo in cui l'azione cristiana è da considerare particolarmente. L'espansione del Cristianesimo fra genti arabe ai margini della Penisola, la situazione così acquistata da Giacobiti, e rispettivamente, da Nestoriani, negli staterelli dei Ġassānidi e di al-Ḥīra, il rifugiarsi di esuli nelle lotte suscitate dalle eresie che travagliarono il Cristianesimo nel VI secolo, diedero altrettante occasioni di far conoscere le idee cristiane in Arabia. Il culto dei santi e ricorderò particolarmente quello di san Sergio, le cui chiese erano disseminate da Damasco all'Eufrate e che aveva il suo massimo centro a Sergiopoli (ar Ruṣāfah), dove si celebrava il solenne anniversario del santo il 15 novembre, proprio quando le prime piogge stavano per permettere ai Beduini Arabi, colà venuti a passare l'estate sul fiume, di tornare con le mandrie nelle loro sedi del deserto; le gesta nella Siria dei santi stiliti che da san Simeone a san Daniele e san Simeone « Marittimo » con manifestazioni di eroismo assai sensibili al gusto degli Orientali fecero delle loro colonne altrettante mete di devoti pellegrinaggi proprio nel secolo VI: tutto ciò giungendo per fama nell'Arabia contribuì ad intensificare le aspirazioni dal Paganesimo verso una religione superiore, diffondendo idee ed eccitamenti, che sicuramente fecero che l'ambiente arabo corrispondesse con una maggiore soddisfazione intima alla predicazione del Profeta.

Sorge l'Islām; e per l'Islām sorge la cultura araba che sta a rappresentare nel campo intellettuale quello che nella storia politica è stata la costituzione dell'Impero dei Califfi. Ecco quindi un'altra questione storica per noi, quella sulla quale vorremmo specialmente trattenerci: nella cultura araba, il cui carattere fondamentalmente musulmano

nessuno può ragionevolmente contestare, ha avuto una sua particolare funzione e quale funzione precisamente la presenza nei paesi di lingua araba, e specialmente in Siria, Palestina ed Egitto, di popolazioni di lingua cristiana?

Ogni cultura ha due fondamentali cómpiti: acquisire il sapere; diffonderlo. Entrambi questi cómpiti esigono facilità di contatto con altre culture di altri popoli. Il pensiero che si assegnasse solo un compito conservativo si condannerebbe a lenta morte nelle acque stagnanti dell'isolamento. Di contatti con le altre civiltà è fatta quella trasmissione del sapere dal mondo classico a quello medievale europeo, nella quale abbiamo ricercato il cómpito glorioso della cultura araba. Diciamo subito che a questo cómpito è stata assai utile proprio la presenza di genti arabe cristiane nel Levante.

Come abbiamo visto il Cristianesimo giungere ad una prima diffusione fra gli Arabi partendo dalle regioni di cultura greca della Siria e della Mesopotamia, così quando una prima letteratura araba cristiana comincia a sorgere dopo l'espansione della lingua araba nel nuovo Impero dei Califfi, essa sorge proprio partendo dal greco cristiano, e proprio quindi come espressione dei contatti fra il Cristianesimo, l'Ellenismo nella sua fase orientale ed il linguaggio dei nuovi dominatori. Niente potrebbe meglio esserne l'espressione materiale che quei frammenti dei *Salmi* in lingua araba scritta in caratteri greci nell'VIII secolo, che furono ritrovati in un Codice di Damasco. Ed i due primi centri culturali dei Cristiani Arabi in questo periodo sono: S. Saba presso Gerusalemme ed il Monastero di S. Caterina nella penisola del Sinai, entrambi Melkiti e quindi direttamente collegati con la Chiesa Bizan-

tina; come – lo dimostrò Ignazio Guidi – le prime traduzioni in arabo degli Evangeli furono fatte dal greco e non dal siriaco. I due Codici Vaticani, che contengono tali traduzioni, sono attribuiti all'VIII secolo.

Ora, questa prima formazione letteraria degli Arabi cristiani ebbe nel successivo secolo IX una sua importante conseguenza sullo sviluppo della cultura araba. Sotto il regno dei primi 'Abbāsidi, fra i primi traduttori in arabo di opere greche di filosofia e di scienza, i più numerosi sono appunto Arabi Cristiani. Basterà citare Ḥunayn ibn Isḥāq, nato ad al -Ḥīra nell'809 d. Cr. ed i suoi familiari o discepoli Isḥāq ibn Ḥunayn, Hubayš ibn al-Ḥasan e poi Iṣṭifān ibn Basīl, scuola alla quale tante traduzioni si devono da quella delle *Categorie* di Aristotele a numerosi libri di medicina; e ricordare, sia pure di sfuggita, nomi come quelli di Qusṭā ibn Lūqā, siriano di Ba'albek, infaticabile traduttore: dal commento alla *Fisica* aristotelica, alle *Spherica* di Teodosio ed alla *Meccanica* di Erone Alessandrino e scrittore egli stesso di filosofia e di scienza; Abū Bišr Mattā, il traduttore della *Poetica* di Aristotele e degli *Analitici secondi*; e più tardi Yaḥyà ibn 'Adī che dalle traduzioni aristoteliche passava a trarre argomenti per la difesa del dogma.

Certamente nessuno si sentirebbe, io credo, di assumere di fronte alla critica moderna che queste traduzioni siano tutte di egual valore e tutte perfette; ma esse hanno – ricordiamolo nel giudicarle – almeno due pregi sostanziali: sono state fatte non oggi ma undici secoli or sono; e, attraverso di esse e proprio con le loro alterazioni, il mondo arabo ha conosciuto ed ha adoperato la letteratura filosofica e scientifica greca. Questa magnifica partecipazione dei Cri-

stiani, particolarmente di Siria, alla grande opera di avvicinamento della cultura greca con la cultura araba è un primo grande loro merito storico.

Non posso accennare che di sfuggita ad osservazioni ed ipotesi cui questa posizione delle comunità cristiane nel mondo arabo in quel periodo (IX e X secolo) ha dato motivo: l'influenza di san Giovanni Damasceno e della sua scuola, ultima fiamma della cultura greca cristiana in Siria, sulle polemiche o meglio sui metodi e le armi logiche delle polemiche teologiche delle dottrine musulmane dei Murǧiti e dei Mu'taziliti; e l'ipotesi assai ardita del geniale scrittore egiziano nostro contemporaneo Ṭāhā Ḥusayn che suppone esser giunta, nella formazione della retorica araba, una influenza ellenistica a mezzo di scrittori o poeti di origine cristiana.

Più tardi, le Crociate portano nella Siria e nella Palestina i Latini, e l'Occidente europeo acquista sulle rive del Mediterraneo Orientale una nuova immediata base di contatti con la cultura araba.

Per la prima volta vediamo citati i Cristiani di Oriente nella famosa lettera che i capi della Crociata nel settembre 1098 indirizzano al papa Urbano II per dargli notizia della vittoria di Antiochia. I Crociati rilevano così di avere in Siria non solo i loro avversari vinti ad Antiochia, ma anche genti cristiane che, essi dicono, « non possiamo trattare come nemici » (*expugnare nequivimus*). I Crociati, che si erano già provati fierissimi guerrieri, dalle armi che il Tasso potè chiamare « pietose » solo dando al vocabolo un significato nuovo, esitarono dunque nella loro maniera forte innanzi alle popolazioni cristiane sia pure dissidenti. E tale loro atteggiamento ebbe una importante conseguenza

giuridica quando, come raccontava la tradizione raccolta dal dugentesco giurista di Cipro, Jean d'Ibelin, il primo re di Gerusalemme concesse ai Siriani cristiani di essere soggetti a giudici propri, che applicavano l'uso dei Siriani, restando escluse dalla competenza di tali giudici solo le questioni di sangue e quello che si chiamava il *placitum spatae* e cioè i reati comportanti la pena di morte o di mutilazione. Questo ordinamento del regno latino di Gerusalemme per i Cristiani di lingua araba segna una data nella storia del diritto, per quanto ancora non mi pare sia stato notato. In esso infatti, per la prima volta nella storia della espansione oltre mare dopo l'Impero Romano, è riconosciuta efficacia al diritto delle popolazioni di Oriente, alle quali si conserva insieme con la loro legge la loro propria giurisdizione. Si può dire che tale ordinamento fu facilitato ai Re di Gerusalemme dal principio della personalità della legge così radicato nella mentalità giuridica medievale. E questo è vero. Ma è anche vero che l'applicazione fattane allora in Oriente alle genti cristiane di Siria e Palestina veniva, al di là delle stesse intenzioni e dei presupposti storici, a stabilire un principio fecondo di conseguenze per la coesistenza dei sistemi giuridici nei territori d'oltre mare.

BIBLIOTECA DELLE FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA TORINO

Si inizia così il periodo storico che, dai due elementi che con eguale gloria lo costituirono, è detto, con nome così gentile, Oriente Latino: due secoli i cui risultati sulla cultura europea in tutti i campi furono profondi. A questi risultati ancora parteciperà in primissima linea l'Oriente Musulmano, col quale da Edessa a Damiata ed a Tunisi i Crociati furono in contatto, mentre le nostre Repubbliche iniziavano e sviluppavano nei loro negoziati coi vari Stati

musulmani quelle attivissime relazioni di scambio economico che riportarono la prosperità nel Mediterraneo. Ma, particolarmente, quali furono invece le conseguenze che il formarsi in Siria e Palestina dell'ambiente misto di Latini e Cristiani d'Oriente, alle Corti dei Principi Crociati, ebbe per la cultura ?

Anzitutto, una qualche maggiore diffusione della conoscenza della lingua araba fra i Latini, dovuta alla vita quotidiana dei mercati dove i Siriani acquistarono presto una posizione preminente (la Corte del Fondaco istituita nel secondo periodo del Regno di Gerusalemme ha, al lato del baglivo latino, quattro giurati siriani e due latini); ed, in campo opposto, alle necessità delle relazioni con le Chiese Cristiane non unite a Roma, di cui si cominciò a preconizzare l'avvicinamento. Un ricordo di queste conoscenze dell'arabo è passato nell'epica medievale delle Crociate e nei poemi romanzeschi: giungendo sino al paladino Orlando che l'Ariosto vede profittare delle sue conoscenze dell'arabo per decifrare – ahimè ! – gli amorosi graffiti di Angelica e di Medoro:

> Era scritto in arabico che il Conte
> intendea così ben come il latino.
> Tra molte lingue e molte che avea pronte
> prontissima avea quella il Paladino.

Ma, anche nella stessa epica medievale delle Crociate, il cui studio merita di fare ulteriori progressi, noi troviamo più dirette traccie della convivenza dei Latini coi Cristiani di Oriente. Così la vivace intensificazione del culto di san Giorgio, visto dai Crociati come il patrono dell'ideale cavalleresco. Ciò è collegato localmente col pellegrinaggio a

Lidda, in Palestina, dove il santo fu martire, e dove una nuova chiesa aveva sostituito l'antico venerato santuario degli Orientali, allora in rovine. E le canzoni epiche ci mostrano san Giorgio alla testa dei Crociati nelle battaglie di Antiochia; e dello stesso santuario di Lidda si racconta la fondazione, quando la canzone narra di Boemondo e Tancredi, i quali dopo aver razziato un grosso bottino di bestiame sono messi in pericolo, come spesso avviene realmente, dai Beduini che, subita la razzia, si riordinano e muovono al contrattacco.

A san Giorgio di Lidda pervennero i baroni,
Boemondo e Tancredi e la loro compagnia;
con tutta la preda, di cui ebbero abbondanza
pecore, capre e molti grassi montoni,
cammelli e muli e cavalli numerosi.
Scendono essi a piedi, fanno le loro orazioni,
e si battono il petto per grande afflizione,
chiedono a Domine Dio pel Suo santissimo nome
ed al barone san Giorgio, che tanto fu prode,
che di tutti i loro peccati abbiano vero perdono.

E Boemondo allora promette solennemente:

San Giorgio, possente barone, molto io vi debbo aver caro:
la vostra santissima chiesa farò innalzare.
Un vescovo io metterò e venti chierici al santuario,
che canteranno le messe e faranno l'uffizio
che leggeranno le ore che sono nel Salterio
che non finiranno mai al lor tempo di pregare Dio.

Ancor più caratteristico è quello che avvenne pel santuario siriano della Madonna di Ṣaydnāyā presso Damasco. Lì si venerava dai Cristiani Orientali una prodigiosa icone

della Vergine. I miracoli della Madonna di Ṣaydnāyā avevano dato luogo in Oriente ad una serie di tradizioni, di cui ancor oggi abbiamo i testi in arabo e persino in etiopico. Ma i Latini presto si associarono agli Orientali nel pellegrinaggio a Ṣaydnāyā; ed anzi, poichè Damasco era paese musulmano, l'ammissione dei Latini a Ṣaydnāyā fu oggetto di negoziati coi principi musulmani, negoziati che si svolgevano particolarmente ad opera dei Templari sotto il cui patronato si movevano i pellegrini finchè l'Ordine visse. Questo fece che le tradizioni sulla Vergine di Ṣaydnāyā giunsero in Europa; e già un manoscritto Vaticano del XII secolo ne contiene una traduzione latina. Ne seguì una grandissima diffusione di questo ciclo in Occidente; ed il racconto arabo di Siria fu presto motivo di poesia in Europa: dalla Spagna dove è argomento di una delle *Cantigas* di Alfonso il Savio che ha appunto per ritornello:

Perchè noi abbiamo
sempre notte dì
di Lei rimembranza,
in Damasco andiamo
là dove Maria
fe' gran dimostranza;

alla Francia dove si ebbe prima, nel secolo XII, la *Canzone* di Sardenay, nella quale il troviero mette in versi d'*oïl* la storia dell'icone e narra poi come a Ṣaydnāyā avesse la guarigione anche un Sultano di Damasco divenuto cieco e che, recatosi al santuario, ricuperò la vista scorgendo per prima cosa la lampada innanzi all'icone:

E, perchè prima avea
visto la lampada che ardea,
fa voto che tutta sua vita
alla chiesa darà aiuto . . .
Dice la storia che tenne il voto
Egli e quei che lo seguirono.
E sino al tempo di Nūr ad-dīn
ben resero i Saraceni
quella rendita al santuario.

Poi nuova veste poetica avrà in Francia la tradizione di Ṣaydnāyā agli inizi del Duecento ad opera di Gauthier de Coincy, mentre il fiammingo Philippe Mouskès la includerà nei versi della sua *Cronaca rimata* degli Stati del Duca di Borgogna; ed in Italia da Niccolò da Poggibonsi a Dino Frescobaldi i nostri viaggiatori diranno, nella pura prosa trecentesca, della Vergine di Siria.

Ma, con moto in senso contrario, mentre queste tradizioni cristiane arabe si propagavano in Europa, molta parte della grande epopea medievale in onore della Vergine passava dall'Europa al mondo arabo cristiano. Così in traduzione araba giunsero in Siria ed in Egitto interi cicli di racconti dell'Europa medievale, fra i quali citerò particolarmente quelli concernenti tradizioni sulle varie chiese e santuari di Roma nel Medio Evo.

Abbiamo quindi in arabo il racconto di Santa Maria in Aracœli, la nota tradizione – a mio parere, di origine letteraria – che attribuisce la fondazione di quella chiesa sul Campidoglio all'imperatore Augusto in seguito ad una meravigliosa visione che egli ebbe, dopo aver consultato la Sibilla Tiburtina, visione che, del resto, è effigiata negli

intagli marmorei dell'altare sotterraneo. E si pensi che, mentre qui in Roma stessa il più antico documento che dia alla chiesa il nome di Araccœli (gli stessi *Mirabilia* parlano di « Ara filii Dei ») è del 1323, già in un manoscritto arabo del 1334, quasi contemporaneo del primo documento romano, si trova il nome di Araccœli ad indicare la chiesa capitolina.

Non diversamente abbiamo in arabo le tradizioni medievali romane connesse con la processione dell'Assunta che dalla chiesa di S. Adriano per S. Maria Nuova andava alla basilica di S. Maria Maggiore, processione che il popolo seguiva con una grande fiaccolata, mentre tutte le case erano illuminate da lanterne e nelle vie la folla gridava penitenza. Un carme latino dell'epoca di Ottone III ci descrive la scena non senza rozza efficacia:

Astra nitent radiis; rutilant et tecta lanternis
Cuncta rubent flammis; astra nitent radiis.
Ecce fremit populus, nec cessant tundere pectus
Matres cum senibus. Ecce fremit populus.

Allora i Romani dicevano che tra le fiamme della fiaccolata le anime dei defunti avevano la grazia, liberate dal Purgatorio, di venire per un'ora sulla terra a partecipare alla penitenza comune. E questo racconto leggiamo nell'arabo che anzi ha conservato in alcuni punti il ricordo di tradizioni di cui non si è ancora ritrovato l'originale. Il gran nome di Roma nella sua storia medievale e cristiana è così entrato anche nella letteratura araba cristiana che ne ha custodito la memoria.

Accenno di sfuggita, perchè è un po' al margine del nostro argomento, ad un altro interessante fatto della storia

letteraria. Ho già detto come la permanenza dei Latini in Siria indusse a poco a poco i fieri Crociati ad una visione meno aspra della loro vita oltremarina. Si vede allora, soprattutto a cominciare, mi pare, dalla Quinta Crociata, una separazione fra i Latini d'Oriente, che la lunga esperienza ed insieme l'adattamento all'ambiente rendeva più prudenti nelle decisioni ma anche più facili alle soluzioni concilianti, ed i nuovi Crociati, appena arrivati dall'Europa, pronti a tutti gli slanci ed a tutti gli ardimenti e pronti anche ad accusare gli altri di timidezza. S'intende che i Cristiani d'Oriente, quando poterono intervenire in tali questioni, furono contro i nuovi arrivati. Ora questo ambiente della latinità orientale si rispecchia letterariamente in una seconda fase epica: quella che ci è rappresentata della *Canzone dei captivi* (*Chanson des Chétifs*) riconosciuta oggi opera dei trovieri di Siria. Tipicamente la canzone narra le gesta di guerrieri crociati che, prigionieri di un Emiro arabo, lo aiutano contro il Sultano e, dopo fiere lotte anche con le belve che infestano la regione, rientrano liberi al campo Crociato. È veramente importante che recentemente il tema fondamentale della *Canzone dei captivi* dei Latini di Siria sia stato riconosciuto: è lo stesso del racconto epico bizantino dello stratega Manuele. Questo racconto fa parte dell'epopea acritica, che noi sappiamo sorta proprio in Siria sulle rive dell'Eufrate fra le guardie di frontiera (acriti) dell'Impero Bizantino; ed iniziata con le cantilene delle lunghe loro lotte in difesa di quel difficile confine. E si rammenti d'altronde come, non diversamente che per i Latini, anche la corrente epica bizantina venne a sfociare nel Digenis Akritas, ciclo poetico che doveva tipicamente servire ad una popolazione composta sia

di Greci che di Orientali. E l'eroe tipico ne è appunto Digenis «l'uomo delle due stirpi».

Così la bella terra di Siria, di antica cultura e gloriosa storia, ha dunque dato la vita, in due letterature come la bizantina e quella francese medievale, a due poesie epiche i cui temi sono vicini e che entrambe rispondono alle stesse necessità psicologiche di avvicinamento di chi al paese era estraneo e delle genti siriane. E, si noti, altra funzione di questo punto d'incrocio di millenarie vie di civiltà che è proprio la Siria, i temi dell'epopea acritica richiamano l'Armenia, l'Iran, l'Arabia dei Beduini nomadi; intreccio di scambi letterari che non sono prestiti dell'uno all'altro popolo, ma prodotti dello stesso suolo in epoche differenti o frutto di incontri per la stessa obbligata via.

Ancora a Bisanzio ci riconduce la letteratura giuridica. Dico letteratura giuridica e non diritto per precisare che, presso gli Arabi Cristiani, come in situazioni analoghe in Oriente, la condizione che veniva loro fatta nei singoli paesi, dove i Vescovi applicavano la legge personale cristiana ai componenti le loro comunità limitatamente al diritto di famiglia e di successione, non consentiva la formazione di un sistema completo di diritto; e, soltanto per necessità teoriche e soprattutto per ragioni di prestigio, specialmente la chiesa Nestoriana ed anche quella Giacobita cercarono di costituirsene uno. Basterà qui accennare fugacemente a tre fonti di questa letteratura giuridica che sono state identificate: il *Libro Siro-Romano* di diritto, fonte a tutti comune, di cui si ha un'epitome nestoriana in arabo del XI secolo ed un rimaneggiamento giacobita degli inizi del secolo XII; il *Procheiros Nomos* di Basilio il Macedone, la cui traduzione araba ad iniziativa

della chiesa Melkita giunta in Egitto, fece ritenere il libro nientemeno che opera dell'imperatore Costantino e del Concilio di Nicea; l'*Ecloga* dell'Imperatore Leone l'Isaurico. Lo studio e l'identificazione di queste tre fonti sono legati al nome di due grandi italiani: Michele Amari e soprattutto Carlo Alfonso Nallino, le cui ricerche sul diritto dei Cristiani d'Oriente sono un gran merito della scienza orientalistica italiana (e piace ricordarne la nobilissima figura in queste aule che tante volte lo ebbero ospite); come il passaggio di una parte di questa letteratura giuridica cristiana dall'Egitto all'Etiopia, dall'arabo all'etiopico, è stato oggetto di un'opera fondamentale del principe degli studi orientali in Italia nello scorso secolo: Ignazio Guidi.

E concludo. Questi nomi grandissimi, che ho citato, dicono di per sè come e con quanta simpatia l'attività letteraria e culturale degli Arabi Cristiani sia stata seguìta e studiata nella sua lunga storia qui a Roma. Ad essi si può dire che corrisponda la lunga serie di dotti Arabi, che sono venuti negli ultimi secoli tra noi spesso a completare qui la loro formazione di studiosi eminenti e sempre a collaborare alla diffusione della conoscenza della lingua e del mondo arabo in Europa: dalle delegazioni convenute nel 1439–1441 al Concilio di Firenze, che rivelarono nei fervent ambienti fiorentini del Rinascimento, di così alta ed insaziabile curiosità scientifica, tante nuove notizie sui popoli dell'Oriente, ai più tardi traduttori di opere arabe: Giovan Battista Eliano, Ibrāhīm al Ḥaqālāni (Abraham Ecchelensis), sino agli infaticabili Assemani, cui tanto si deve e qualche volta tanto si rimprovera, ingiustamente dimenticando quanta parte essi ebbero nella diffusione in

Europa della conoscenza della letteratura specie siriaca; lunga serie, che con gioia vediamo perpetuata oggi dai Siriani e Palestinesi, alcuni anche alti prelati, che qui in Roma operano con tanto simpatico fervore nell'insegnamento dell'arabo, negli studi lessicografici, nelle ricerche storiche.

Non è certo fra noi che le popolazioni cristiane dell'Oriente possano perciò trovare altro che comprensione e rispetto delle loro tradizioni, cui esse sono attaccate così tenacemente e, diciamolo, così giustamente, perchè assai spesso quei riti, quelle liturgie, quegli usi sono stati preservati da loro in lunghi secoli di storia attraverso vicende, dolori, lutti, quando anche non si appellino alla santità del martirio. Questa storia degli Arabi Cristiani, di cui abbiamo potuto qui dare solo brevi cenni, ha dunque dato loro storicamente una propria funzione nel vasto insieme della cultura araba; e le loro benemerenze verso quella cultura, di cui essi favorirono nei limiti delle loro forze, i contatti e la diffusione, fa che gli Arabi Cristiani si possano considerare, con le loro proprie caratteristiche, parte del gran popolo arabo, ed uniti ai loro connazionali musulmani per comunanza di lingua e di vita e quindi per una solidarietà che è fatta di reciproca conoscenza, di reciproco rispetto e quindi di reciproca fiducia.

BREVE BIBLIOGRAFIA

CARLO ALFONSO NALLINO, *Raccolta di scritti editi ed inediti*: vol. IV *Diritto musulmano. Diritti orientali cristiani*. Roma, 1942.

MICHELANGELO GUIDI, *La lotta fra l'Islām ed il Manicheismo: un libro di Ibn al-Muqaffa' contro il Corano confutato da al-Qāsim b. Ibrāhīm*. Roma, 1927.

ENRICO CERULLI, *Il libro dei Miracoli di Maria nelle letteratura etiopica e le sue fonti nelle letterature medievali europee*. Roma, 1943.

GEORG GRAF, *Die christlich-arabische Literatur bis zur frankischen Zeit*. Friburgo in Brisgovia 1905 (da leggere con le correzioni ed aggiunte pubblicate poi col titolo *Christlich-arabisches* nella *Theologische Quartalschrift*, 95, 1913, pag. 161–192).

HATEM ANOUCAR, *Les poèmes épiques des Croisades*, Parigi 1932 (da leggere insieme con la recensione di P. PETERS in *Analecta Bollandiana*, 51, 1933, pag. 431–434 e con quella, importantissima, di G. GOOSSENS in *Byzantion*, 1933, pag. 706–726.

EMIL ROY, *Les poèmes français relatifs à la première croisade: le poème de 1356 et ses sources* in *Romania*, 58: 1929, pag. 411–468.

Assises de Jérusalem: I. *Assises de la Haut Cour* ed. Beugnot. Parigi, 1841 (Historiens des Croisades: lois).

MAURICE GRANDCLAUDE, *Etude critique sur les Assises de Jérusalem*. Parigi 1923 (da leggere con la recensione di RECOURA in *Le Moyen Age*, 2e ser. t. XXVI, 1924–1925, pag. 151–166).

TOMMASO SARNELLI

LA MEDICINA ARABA

Ci ha lasciato detto Plinio che, secondo gli Egizi, la medicina sarebbe stata da loro inventata, ma che, secondo altri, il merito spetterebbe ad Arabus, *filius Apollinis et Babylonis* (1). E qui Ambrogio da Calepio commenta e aggiunge, che questo *Arabs vel Arabus, filius Apollinis ex Babylone*, la avrebbe apportata e rivelata agli Arabi – *medicinam ad Arabes detulit* – ; da ciò il loro nome – *unde appellati Arabes sunt.*

Una specie di Esculapio elleno–asiatico, una filiazione babilonese–araba di Apollo, spiegabile con uno di quei fatti di diffusionismo non rari a riscontrarsi anche nella mitologia comparata ?

Comunque sia, pur nella loro vaghezza ed evanescenza, questi accenni ad un migrare forse dall'Ellade alla Mesopotamia e all'aleggiare sull'Arabia del mito apollineo–asclepiadeo dell'origine della medicina, hanno per noi, che ci vogliamo occupare proprio della medicina degli Arabi, un valore che sorpassa quello di una fantasiosa curiosità. Essi ci fanno quasi preavvertire, e dispongono la nostra mente a meglio comprendere la natura, il dinamismo

(1) *Nat. Hist.*, VII, 56.

e il destino di quel grandioso e spazioso fenomeno storico-culturale che fu la Medicina Araba: la quale indubbiamente, nei suoi primi albori vitali, nei suoi possenti sviluppi, nella sua maestosa espansione e nel suo cosiddetto declino, fu sempre, oserei dire fatalmente, in connessione profonda col mondo mediterraneo.

Fin dai tempi preislamici, dalla *Giāhiliyyah*, aliti della sapienza medica mediterranea dovevano esser giunti infatti agli Arabi, che erano già entrati nell'ordine delle attività superiori dell'intelletto, come attesta la meravigliosa fioritura della loro lingua e della loro poesia, epperò già si trovavano nella fase potenziale della loro civiltà.

Le relazioni di vicinanza, ad esempio, della stirpe dei Bānī ʿAdnān, del settentrione, con la Siria, e di quella dei Bānī Qaḥṭān, del mezzogiorno – creatrice, questa, di fiorenti civiltà – anche con l'Egitto, attraverso il Mar Rosso; poi, forse, il Giudaismo arabo del principio del IV secolo, e il dominio dei Persiani, nel VI, sulle parti meridionali della penisola, e fors'anche la presenza di Cristiani nel Naǵrān: sono elementi, questi, che ci lasciano supporre che quegl'influssi, per via più o meno indiretta, siano pervenuti in Arabia.

Venendo ad epoche più vicine, al VII secolo, notizie meno vaghe troviamo raccolte da qualche storiografo. Apprendiamo così che a Gondēshāpūr – in arabo Giundīsābūr – fondata dai Sāsānidi nel Khuzistān (Persia sud-occidentale) nel III secolo d. Cr., esisteva una famosa scuola medica, nella quale confluivano dottrine iraniche, indiane, ma soprattutto greche. Ora a quella scuola, nel periodo della sua massima fama, si recò a studiare medicina, tra gli altri, un arabo di Ṭā'if, certo Ḥārith ibn Kaladah, il

quale vi divenne un sì bravo medico, che il re Khusraw – Chosroes dei Greci, Kisrà degli Arabi – lo assunse e tenne a lungo al suo servizio. Ritornato al suo nativo Ḥigiāz, questo Kaladah recò senza dubbio con sè le dottrine, principalmente greche, che aveva apprese in Persia. E si vuole che Maometto desse non solo a questo suo conterraneo prova di stima ed amicizia con l'inviargli degli ammalati, ma amasse intrattenersi spesso con lui, e dalla di lui sapienza e dottrina attingesse non poche nozioni medico-igieniche.

Che la tradizione attesti poi delle non superficiali conoscenze del Profeta intorno alla terapia, all'igiene e all'eugenica, è noto a tutti coloro che ricordano i molti *ḥadīth* aventi un riferimento diretto o indiretto con queste branche del sapere (1), i quali bastano a rivelare da soli una particolare predilezione di Maometto per l'arte salutare, che egli avrebbe persino praticata, dando consultazioni, facendo prescrizioni e medicando con le sue stesse mani. La medicina – a solo considerare il *ḥadīth*: *Al-'ilmu 'ilmāni, 'ilmu 'l-adyāni wa-'ilmu 'l-abdāni* (« La scienza è [fatta di] due scienze, la scienza teologica [quella della vita spirituale] e quella dei corpi [della vita materiale] ») – ci appare addirittura come una cosa sacra nel pensiero del Profeta.

La profonda correlazione fra la materia e lo spirito, dei quali è fatto l'Uomo, fra sòma e psiche, fra costituzione fisica e personalità intellettuale e morale, traspare da questo *ḥadīth*: « Il più buono di voi è quello che ha avuto

---

(1) Vedasi l'interessante studio esegetico-biologico: *Igiene sessuale, Eugenica e Fisiologia della gravidanza, secondo Maometto*, di C. Enderle in « Rassegna di Studi Sessuali e di Eugenica», 1926, pp. 312-319.

da Dio la natura fisica migliore ». Un altro ci tramanda l'alto valore che Maometto attribuiva alla vita umana: *Wa–man aḥyā nafsan fa–ka–annamā aḥyā 'n–nāsa giamī'an* (« Il dare la vita ad un uomo equivale a dare la vita a tutta l'umanità »).

Bellissimo, forse troppo bello, è quest'altro, di indole umanitario–sociale–religiosa, ma in cui è racchiusa come una sintesi mirabile di sapienza fisio–patologica, non solo antica, ma modernissima: *Al–mu'minu li–'l–mu'mini ka–'l giasadi: idhā uṣība 'uḍwun tadā'à sā'iru 'l–giasadi bi–'s–sahari wa–'l–ḥummà* (« La comunità dei credenti è come l'organismo umano: se una parte di esso si ammala, tutto il rimanente del corpo reagisce [al processo morboso localizzato] con la veglia e con la febbre »). Qui è chiaramente il concetto dell'unitarietà correlazionistica, fisiologica e fisio–patologica, del nostro organismo, non solo, ma anche quello della febbre considerata non come malattia, ma quale segno della lotta che fa l'organismo per guarire della malattia: concetto fondamentalmente greco, ippocratico, ma che il grande clinico ar–Rāzī (Rhazès) per il primo doveva formulare con precisione ed enunciare, nel X secolo, e che è anche quello di noi moderni.

Se a queste tradizioni sul sapere medico–igienico del Profeta, che sono moltissime, si aggiungano quelle altre, le quali ci rivelano fervidissimo, insistente il suo incitamento alla ricerca della scienza – la scienza sempre integrale, fatta, cioè, delle « due scienze » –, come, per esempio: *Uṭlubū 'l–'ilma min al–mahdi ilà 'l–laḥdi* (« Cercate la scienza dalla culla alla tomba »), e cercatela *wa–lau bi–'ṣ–Ṣīni*, « anche in Cina », anche all'estremo della Terra; « A colui che intraprende un viaggio per procacciarsi il sapere spiana

Iddio la via del Paradiso »; *Man māta fī ṭalabi 'l-'ilmi māta shahīdan* (« Chi muore per cercare la scienza muore martire [della fede] »); e quest'altro ancora, soffuso di un evidente misticismo: « L'insegnamento della scienza ha il valore della preghiera », allora non sarà difficile rendersi conto del lievito, del fermento che questi *ḥadīth* possono aver gettato e immesso nella mente dei proseliti, dei credenti, e come possa essere nato fin dai primi tempi in loro non solo un sacro rispetto per la medicina, ma un ardente desiderio di apprenderla, di « cercarla » ovunque. Perchè, se esistono le malattie, esistono anche i rimedi per esse: *Inna 'llāha tabāraka wa-ta'ālà lam yunzil dā'an illā wa-qad anzala lahu dawā'an* (« Iddio benedetto ed eccelso non ha dato all'uomo una malattia, senza dargliene [nello stesso tempo] il rimedio [la possibilità di curarla] »): *fa-tadāwaū* (« perciò curatevi »).

Se si aggiunga ancora che il Corano afferma (1): *Wa-yakhluqu mā lā ta'lamūna* (« E [Dio] ha creato delle cose che voi non conoscete », delle cose, cioè, « di cui la natura è piena e che non furono mai in esperienza », direbbe Leonardo), e si tenga presente lo stimolo della curiosità, madre di ogni conoscenza, che questa rivelazione dell'irrivelato, se è lecito così esprimersi, poteva suscitare, allora si vedrà più addentro nel trasporto, nella passione che prese gli Arabi per l'apprendimento anche della medicina; si comprenderà meglio quel vero *furor discendi* che essi portarono con sè nel mondo delle loro conquiste, nelle quali l'espansione religiosa e politica fu accompagnata e seguìta come

---

(1) *Corano*, XVI, 8.

da un proselitismo scientifico. Fenomeno, quest'ultimo, che non deve essere stato a sua volta sfavorevole allo sviluppo e al consolidamento dei loro successi materiali.

Ci saranno allora più chiare le ragioni di quell'acculturazione non passiva, ma consapevole, sentita, che derivò dalla penetrazione della medicina greca tra gli Arabi: penetrazione intima tanto, da farli diventare, come si espresse Goethe, « i Greci stessi ». E, d'altra parte, meglio si scorgeranno le ragioni che fecero incorporare, come in un tutto indissolubile, la Medicina Araba nell'insieme della loro cultura, della quale essa condivise poi sempre le sorti.

Io non so se erro pensando che una ricerca approfondita, non mai tentata finora da alcuno, che io mi sappia, sulle influenze di questi motivi tradizionalistico–religiosi, sarebbe importante per la storiografia e la critica storica della Medicina Araba, fin dai suoi primordi. Per sicuro ritengo, tuttavia, che tali influssi vi furono e assai profondi, nè potevano non esservi, presso un popolo dominato da una concezione teocratica della vita: come innegabilmente in questa medicina conseguenze sensibili, e ben rilevabili da noi medici, ebbe il divieto, che soltanto per uno scrupolo religioso vollero porsi gli Arabi, della dissezione anatomica del corpo umano.

Ma è questo un argomento tentatore che io devo subito abbandonare, spettandomi qui soltanto il còmpito di un rapido sguardo sorvolatore sull'intero fenomeno storico e spaziale della Medicina Araba: a fare un quadro appena soddisfacente del quale, in verità, non una, ma una serie di letture sarebbe necessaria.

*
* *

Dove avvenne il primo contatto storico fra gli Arabi della conquista e la medicina greca, quella medicina che meglio potremmo dire italico-greca, mediterranea, perchè risalente, nelle sue origini naturistiche, alla Scuola Italica nata con Alcmeone di Crotone ed Empedocle di Agrigento sul suolo d'Italia ?

In un paese mediterraneo, in Siria, e soprattutto a Damasco, grazie ai rapporti che ivi vollero e seppero stringere i conquistatori musulmani con i medici cristiani siriani, conservatori e diffusori anch'essi diligentissimi del cosiddetto « ellenismo siriaco ». Costoro ricercati, ospitati, rispettati, onorati dai califfi Umayyadi, poterono intraprendere, ora direttamente dal greco, ora dalle loro stesse versioni siriache, le prime traduzioni arabe dei classici greci.

Un epifenomeno lo si osserva intorno a quella fonte culturale ellenistica che continua ad essere ancora l'Egitto. In Alessandria conquistata, nel 642 d. Cr., dal condottiero 'Amr ibn al-'Āṣ, non esistono più, veramente, che rari e sparsi relitti dell'antica gloriosa Scuola medica e filosofica.

Qui cade opportuno forse notare che neanche la celebre Biblioteca vi esisteva: ma ciò non perchè il califfo 'Omar - quello del famoso dilemma, di scolaresca memoria - ha ordinato al suo condottiero 'Amr di incendiarla. La Biblioteca alessandrina, come ormai ha accertato la moderna critica storica, in base anche ai contributi del nostro Furlani, era andata già distrutta prima della conquista musul-

mana, fra i tanti crolli, le tante rovine provocate dalle lotte, dai dissensi e dal fanatismo, eversore anche di tempî egizi, dei cristiani monofisiti d'Egitto (1).

Facendo invece tradurre i libri superstiti rinvenuti in Alessandria, gli Arabi qui giunti cominciano ad aprire anch'essi gli occhi sulla scienza greca. Fu di questi libri che, innamorato com'era del nuovo, del meraviglioso, dello sconosciuto, Khālid – il « principe filosofo » – figlio di Yazīd, figlio del califfo umayyade Mu'āwiyah, ordinò che fossero scelti e tradotti quelli di alchimia: e la medicina non mancò di filtrare anch'essa attraverso queste versioni.

Ma la grande e vera iniziazione degli Arabi alla scienza greca (io userò spesso nel mio discorso la parola « scienza » in senso comprensivo anche di quella medica) si verificò a Baghdād, sotto gli 'Abbāsidi. Qui sfociò, nella seconda metà dell'VIII secolo, il largo fiume della medicina greca. Qui le opere principali dei Greci « misero la veste araba ». (Gli apporti storicamente accertati della medicina indiana alla formazione di quella araba, per mezzo dei medici e dei libri pervenuti a Baghdād, ebbero un valore che può esser ritenuto semplicemente secondario, se si fa eccezione per la parte farmacologica).

Il califfo al-Manṣūr, fondatore di Baghdād nel 762 d. Cr., si era fatto venire come suo medico personale da Giun-

---

(1) Cfr. G. FURLANI, *Sull'incendio della Biblioteca d'Alessandria* in « Aegyptus», 1924, pp. 205–212; *Giovanni il Filopono e l'incendio della Biblioteca d'Alessandria* in « Bull. de la Soc. Arch. d'Alexandrie», 1925, pp. 58–77. Cfr. altresì, anche per la bibliografia su questo argomento, M. MEYERHOF, *La fin de l'École d'Alexandrie d'après quelques auteurs arabes* ecc., in « Archeion», vol. XV (1933), pp. 1–15.

dīsābūr quel Giorgio Bakhtishū' (« Servo di Gesù »), capostipite di più generazioni di medici, che recò la scintilla, la quale doveva accendere il fuoco che Hārūn ar-Rashīd, al-Ma'mūn e gli altri non cessarono mai di alimentare.

Al-Ma'mūn superò tutti in ardore. Partono suoi emissari sui cammelli alla ricerca ansiosa dell''*Ilm* racchiuso nei manoscritti greci, per ogni dove, specie per l'Asia anteriore, sul Mediterraneo; è lui che paga a peso d'oro il prodotto della fatica dei traduttori – cristiani quasi tutti – che affluiscono da Giundīsābūr, dalla Siria, dall'Anatolia e dalla stessa Mesopotamia (e siccome si serviva, pare, proprio della bilancia per pagarli realmente a peso d'oro, qualcuno vuole che certi traduttori usassero fogli ben larghi e spessi, e ingrandissero il più possibile i caratteri); è lui che fonda la celebre *Bait al-ḥikmah* (« Casa della Sapienza »), nella quale stuoli di traduttori lavorano febbrilmente e instancabilmente sotto la direzione del medico Ḥunain ibn Isḥāq (il nostro *Johannitius*, Giovannizio), arabo cristiano di Ḥīrah, la più notevole figura di medico e di traduttore di quel periodo. Costui da solo e in collaborazione col figlio, Isḥāq ibn Ḥunain, voltò in arabo un numero ingente di opere greche, anche non mediche, fra cui quelle di Ippocrate, Galeno, Dioscoride, Paolo Egineta, e di Aristotele, Archimede, Euclide, Ptolomeo e parecchi altri. Contemporaneamente produsse opere originali, fra cui il *Madkhal fī't-ṭibb* (« Introduzione alla Medicina », stampata poi a Venezia in latino, nel 1483 e 1487, col titolo: *Isagoge Johannitii ad Tegni Galeni*).

Il *furor transferendi* della *Bait al-ḥikmah* si trasmette intanto a tutta Baghdād, i cui dotti gareggiano nell'accaparrarsi l'opera preziosa dei traduttori.

Questo periodo di trasfusione, di assorbimento e di assimilazione, iniziatosi a Damasco, si prolunga in Baghdād per un secolo e mezzo.

Poi è lo splendore, l'irradiazione della Medicina Araba, che incomincia nel X secolo, per espandersi successivamente in un àmbito che va dall'India all'Atlantico. Il pensiero greco rientra così nel Mediterraneo, duplice sua patria, mentre penetra e si approfonda nell'Asia, nel Nordafrica, in Ispagna. L'amore arabo per la scienza diventa l'amore di tutti i conquistati. Non si può vivere nel mondo arabo, senza farsi militi anche della scienza. I conquistati qui godono nell'ubbidire – *obedientes gaudent*, come diceva Livio dei popoli dell'Impero Romano –; godono nell'assorbire, nell'accogliere il sapere e il fermento del sapere, e godono nell'essere assorbiti, nel dimenticare la loro personalità etnica, quasi dissolvendosi nella nuova atmosfera che li avvolge e li illumina.

Il processo è evidente in modo particolare, in Oriente, nelle due più significative figure della Medicina Araba, che di qui vediamo emergere: Abū Bakr ibn Muḥammad Zakariyyā' ar-Rāzī (Rhazès) e Abū 'Alī al-Ḥusain ibn Sīnā (Avicenna). Entrambi persiani, essi abbandonano la lingua materna; in arabo assimilano il sapere dei Greci e in questa lingua costruiscono i due massimi sistemi della Medicina Araba. La loro personalità etnica dimenticata, sommersa, ma non soppressa, affiora e fa del *Ḥāwī* (il *Continens Medicinae*, il « Continente » di Rhazès) e del *Qānūn fī 't-ṭibb* (il « Canone della Medicina » di Avicenna) due sintesi poderose e ineguagliate, che forse i genuini Arabi non avrebbero saputo mai fare, ma che gli stessi Greci non avevano mai fatta, di dottrina e di esperienza

clinica. Il primo, il *Ḥāwī*, è più massa ordinata e sintetizzata di esperienza clinica, che di dottrina vera e propria; il secondo, che non è una *Summa*, ma una vasta epitome, è, nel contempo, sintesi prevalentemente dottrinaria. Entrambi gli autori, tuttavia, in queste due opere monumentali col loro stile, col modo nel quale signoreggiano e sfoggiano la lingua araba – la lingua doviziosa del Corano, capace di rendere nelle loro mani nella maniera più trasparente il pensiero dei Greci – e col loro ossequio al metodo clinico che hanno essi stessi creato basandolo sull'esercizio dell'arte nei magnifici ospedali arabi, dànno chiarissimi segni della loro consapevole arabizzazione.

Lo stesso fenomeno è evidente in quasi tutti i medici e scrittori di cose mediche, di ogni provenienza, che respirano e si muovono in quell'atmosfera. Gente del Turchestān e di Andalusìa, della Persia e della Siria, del Marocco e della Palestina, dell'Egitto, dell'Asia Minore ecc., tutti sono amalgamati, non solo dalla fede, ma dalla cultura, dalla scienza e dalla lingua araba: perciò quello che è stato l'impero delle armi, è diventato ora l'impero superiore dello spirito e dell'intelletto.

Un'espressione ancora più esplicita di questa arabizzazione la troviamo nelle parole stesse del più eminente naturalista, astronomo e filosofo della civiltà araba: Abū 'r–Raiḥān Muḥammad al–Bīrūnī, nativo del Turchestān. Questo grande studioso che conosce a fondo l'India settentrionale, dov'è stato al seguito di Maḥmūd di Ghazna ed ivi si è impadronito delle scienze indiane e della lingua sanscrita; questo pensatore originale, pur non tenero per gli Arabi, dai quali lo divide anche il suo sciismo, scrisse nella introduzione ad una sua opera importante di farma-

cologia, il *Kitāb aṣ-ṣaydanah* da poco venuto in luce presso di noi: « La nostra religione e l'Impero sono arabi. È in lingua araba che sono state tradotte le scienze di ogni parte del mondo, si sono abbellite e hanno penetrato i cuori »... Al-Bīrūnī fa poi un eulogio di questa lingua la sola per lui capace di esprimere tutto il pensiero scientifico, per la quale egli ha lasciato quella materna (di Khwārizm) e la persiana « in cui è stato educato ». E conclude: « Confesso che preferisco essere insultato in arabo e non esaltato in persiano » (1).

In questo avvincente clima imperiale dello splendore della cultura e della Medicina Araba fioriscono, specialmente dal secolo X a tutto il XII, in mezzo a un numero forse incalcolabile di medici e scrittori di medicina musulmani, cristiani ed anche israeliti, grandi figure, di vasta rinomanza.

Volendo qui evitare aride elencazioni, accennerò soltanto alle maggiori di queste figure e nominerò di ognuna di esse soltanto l'opera più famosa.

Così dall'Oriente vediamo emergere: ʿAlī al-ʿAbbās al-Magiūsī, persiano, autore di *Al-kitāb al-malakī* (il *Liber Regius* delle nostre traduzioni latine), vasto compendio di tutta la medicina, nella cui introduzione si legge: « La scienza medica è la prima delle scienze per tutto il bene e tutto il male che essa è capace di fare all'uomo »; Yūḥannà ibn Māsawaih (Mèsue il Giovane), cristiano giacobita di Mesopotamia, insigne medico e farmacologo, allievo forse di Avicenna e autore dei *Qarābādīn*, opera di cui ci resta

---

(1) M. Meyerhof, *Das Vorwort zur Drogenkunde des Biruni* in « Quellen u. Studien z. Gesch. d. Naturwiss. u. d. Medizin », t. III, Berlin, 1932, pp. 39 e ss.

la sola traduzione latina, pubblicata a Venezia col titolo *Antidotarium* (1); Abū 'l-Ḥasan ibn Buṭlān, cristiano di Baghdād, che compose il *Taqwīm aṣ-ṣiḥḥah* (quei *Tacuini Sanitatis*, il cui autore, nel latino medievale, diventò *Elluchasem Elimithar medicus de Baldath* . . .); Abū 'Alī Yaḥyà ibn Giazlah, autore del *Taqwīm al-abdān fī tadbīr al-insān* (« Sinossi dello stato del corpo in rapporto al regime dell'uomo », poi tradotto in latino col nome dell'autore diventato *Buhu hilila bingezla*); 'Alī ibn 'Isà, del secolo x (erroneamente 'Isà ibn 'Alī, donde *Jesu-Halj* in Europa) autore del trattato *Tadhkirat al-kaḥḥālīn* (« Memoriale per gli Oculisti »), celebre opera che imperò per otto secoli in Oriente e in Occidente. Un'ultima luminosa figura che compare in Oriente, nel secolo XIII, è quella di 'Alā' ad-Dīn 'Alī al-Qurashī, di Damasco, poi vissuto in Egitto e soprannominato Ibn an-Nafīs. Costui, noto prima per il suo vasto commento al *Canone* di Avicenna e un compendio di questa opera, il *Mūgiz al-qānūn*, lo fu poi per il suo *Al-kitāb al-muhadhdhab fī ṭibb al-'ain* (« Il libro ben rifinito sulla medicina degli occhi »), tuttora inedito, di cui una delle rarissime copie esistenti trovasi alla Vaticana (2). Di lui dovrò far cenno tra poco, a proposito di una sua rilevantissima scoperta anatomo-fisiologica.

Dall'altra parte del Mediterraneo, in Occidente, spiccano le grandi figure del cordovese Abū'l-Qāsim az-Zah-

---

(1) *Qarābādīn* o, altrove, *Aqrābādīn*, non è che la parola greca *graphidion* (« *tabula* », « ricetta », « formula ») passata attraverso il siriaco e la transliterazione araba: la sua traduzione esatta sarebbe perciò « formulario », e non « antidotario » o « rimedi segreti » ecc.

(2) Cfr. G. Levi della Vida, *Elenco dei manoscritti arabi islamici della Biblioteca Vaticana*. Città del Vaticano, 1935, p. 25, n. 307.

rāwī (presso di noi Abulcasis o *Alsaharavius* e finanche . . . *Bulchasin Benaberacerin* !), che Fabrizio d'Acquapendente, nei primi del Seicento, chiamò « il più grande dei chirurghi dell'antichità », autore della celeberrima opera *Maqālah fī ʿamal al-yad* (*De Chirurgia*), sulla quale doveva formare la sua cultura quel Lanfranco da Milano, che nel secolo XIII, a Parigi, « fece uscire – scrisse lo storico francese Portal – la chirurgia francese dalla barbarie »; di Abū'l-Muẓaffar ʿAbd ar-Raḥmān ibn Wāfid (l'Abenguefit del nostro Medio Evo), medico e filosofo di Toledo, autore di un grande trattato di farmacologia; di Abū Marwān ibn Zuhr (Abenzoar), di Cordova, una delle più eminenti figure della Medicina Araba d'Occidente, nel cui celebre *Kitāb at-taisīr fī'l-mudāwāt wa-'t-tadbīr* (« Libro della facilitazione nella terapia e nel regime »), edito in latino a Venezia nel 1490, appare la sua indipendenza dalla tradizione galenica; di Abū'l-Walīd Muḥammad ibn Rushd, di Malaga (Averroè, « che 'l gran comento feo »), autore del *Kitāb al-kulliyyāt*, o *Colliget* presso di noi, che vuol dire « Il libro delle cose generali [della Medicina] », in cui è il tentativo di fondare un sistema medico sulla filosofia aristotelica; di Abū Bakr ibn Bāggiah (Avenpace) di Saragozza, autore di parecchie opere, fra le quali un compendio di tutta la medicina galenica; dell'israelita Abū ʿAmrān Mūsà ibn al-Maimūn (Maimonide) di Cordova – poi passato a vivere in Egitto –, autore di numerose opere di medicina, oltre che di filosofia, tra le quali la *Maqālah fī tadbīr aṣ-ṣiḥḥah* (« Trattato sul regime salutare ») edita in latino a Firenze nel 1480. Infine, ecco nel secolo XIII il grande farmacologo, e il più famoso botanico arabo, Abū Muḥammad ʿAbdallāh ibn al-Baiṭār, autore del *Ġiāmiʿ al-mufradāt wa-'l-aghdhiyah* (« *Corpus*

dei semplici e degli alimenti ») che valse a procurargli il nome di « nuovo Dioscoride ».

*
* *

I medici arabi contribuirono non solo con la loro scienza ed arte al lustro e ai fasti della loro Medicina. Essi portarono nella vita, negli ospedali e nelle scuole – e qui mi duole davvero di non potere, per la ristrettezza del tempo, soffermarmi su queste istituzioni grandiose che rimarranno indelebili nel ricordo dell'umanità e che dànno degno risalto, col loro sfondo luminoso di bellezza, di disciplina, di umanità, alle figure dei medici – portarono ovunque, dicevo, l'esempio della loro dignità, delle loro alte virtù morali, della loro magnanimità e conoscenza dell'animo e delle debolezze umane: esempio che non poteva non accrescere il prestigio che la medicina godette presso gli Arabi, e che incoraggiava quella vera e diffusa filoiatria e quell'appassionata partecipazione di non medici alla cultura medica, delle quali troviamo tracce così abbondanti nella letteratura araba.

Numerosi, e forse incalcolabili, sono difatti gli scritti di medicina che si incontrano nella produzione dei poligrafi, rispecchiantesi a sua volta nella poligrafia e nell'enciclopedia veramente sorprendente dei grandi medici, che furono molto spesso anche filosofi, teologi, grammatici, filologi, storici, astronomi, geografi, giuristi, musici e, sempre, poeti. Sì che la medicina, anche per questa sua umanità, per questo largo umanesimo dei suoi cultori, divenne parte integrante della cultura e della educazione generale: e fiorendo anche sui gradini dei troni, ne faceva discendere

profusamente onori, munificenze, provvidenze di ogni genere, sia a prò delle istituzioni, che dei medici stessi: i quali non di rado, come fu di Avicenna, di Avenpace e di altri, venivano elevati alle più alte cariche sociali e politiche.

Ḥunain ibn Isḥāq, Giovannizio, il grande traduttore cristiano di Baghdād, è rimasto leggendario per la sua dirittura morale. Racconta di lui il notissimo biografo dei medici arabi Ibn Abī Uṣaibi'ah, che un giorno il *khalīfah* al-Mutawakkil, caduto in sospetto sul di lui conto in seguito ad insinuazioni di medici invidiosi (che non mancano mai ovunque), per metterlo alla prova gli ordinò che gli preparasse un potente veleno, col quale intendeva disfarsi di un suo nemico. Ma Ḥunain si rifiutò, dicendo che egli aveva appreso la medicina soltanto per far del bene. Fu cacciato in prigione e vi rimase per un pezzo: e qui si rimise serenamente al suo lavoro di versione. Richiamatolo in sua presenza, il califfo gli ingiunse di scegliere fra la tortura, di cui gli mostrò gli istrumenti già preparati, e le grandi ricchezze che gli avrebbe donate, se avesse ubbidito al suo ordine. E Ḥunain impavido insistette nel rifiuto e si disse pronto a morire. Allora il califfo sorrise e lo assicurò che il suo era stato uno stratagemma, col quale aveva voluto sincerarsi sul di lui conto. Poi gli chiese: « Che cosa ti ha dunque impedito di ubbidirmi ? ». « Due cose – rispose Ḥunain –: la mia religione che mi comanda di fare unicamente il bene, anche ai nemici, e l'arte medica che esiste solo per il vantaggio dell'umanità e mi proibisce di nuocere a chiunque ».

Dignitoso e severo è quell'Ibn Buṭlān che, nel secolo XII, nella sua satirica *Da'wat al-aṭibbā'* (« Banchetto dei medici »)

ricorda la dottrina, la scrupolosità, l'abnegazione, il disinteresse degli « antichi » medici arabi, e li paragona, accorato, ai suoi contemporanei, « arrivisti, che vanno avanti a forza di raccomandazioni, vestono con ricercatezza per impressionar la gente, non pensano che a far danaro e si mettono d'accordo con i farmacisti, per dividerne i guadagni illeciti... Gente senza scrupoli per la salute, nè per la tasca dei malati... » (1).

E Abū 'l-Qāsim (Abulcasis), il sommo chirurgo, nel libro II del suo trattato, raccomanda di non operare mai senza prima accertarsi bene della natura del male, senza, cioè, aver fatta prima una diagnosi e stabilita una meta precisa. Ricorda ai chirurghi che Iddio li sorveglia durante gli interventi, e li ammonisce di non essere corrivi ad operare, per smania di guadagno.

Di Avicenna, poi, si narrano alcuni episodi che depongono della sua grande abilità nel curare senza medicine, con quell'*'ilāǧ nafsānī* o *tadbīr nafsānī* – « psicoterapia », come diremmo pure noi moderni – basato sulla potenza della suggestione: e della sua fine astuzia psico-diagnostica, che non rifuggiva dagli espedienti anche più furbeschi. È noto, per esempio, il racconto di quel giovanetto che, in seguito ad un forte deperimento, era ossessionato dall'idea di esser diventato un vitello. Passava perciò i suoi giorni rincantucciato in un angolo e non faceva che muggire, in attesa del macellaio che venisse a sgozzarlo. Non mangiava più e così andava sempre più indebolendosi:

---

(1) Cfr. Mahmud Sidki Bey, *Un Banquet de Médecins arabes au XI^me^ Siècle*, C. R. Congrès Internat. de Médecine Tropicale (Le Caire, 1928). Cairo, 1929, t. II, pp. 237-239.

il che, naturalmente, aggravava il suo stato psico–morboso. A troncare il circolo vizioso arriva, chiamato e informato dai parenti, Avicenna, il quale si finge macellaio ed è armato di un gran coltello. « Eccomi qua. Dov'è il vitellino ? ». Lo palpa, lo tasta e si volge, come contrariato, ai parenti: « E che volete che me ne faccia ? È così magro, che nessuno me ne comprerebbe la carne. Fatelo prima mangiare e ingrassare, e poi ne riparleremo ». Il giovanetto si dà allora tutt'uno a mangiare. E, alimentandosi, si riprende, si rinvigorisce e . . . guarisce della sua forma ossessiva.

Un'altra volta è un giovincello in preda ad una muta malinconia, dalla quale nessun medico è riuscito a trarlo. Viene chiamato infine Avicenna che, anche per aver magistralmente descritto l'amore – *al–'ishq* – come malattia, specialmente della gioventù, mangia, come suol dirsi, la foglia. Informatosi sulle abitudini dell'infermo, apprende che costui prima di ammalarsi andava sempre scorrazzando con i compagni per i paesi circonvicini. « Lasciatemi solo col ragazzo e fatemi venire qualcuno che conosca i nomi di tutti i paesi di questa zona ». La persona arriva e Avicenna glieli fa dire tutti, a uno a uno: e intanto sorveglia il polso del malato. Al nome del paese X, ecco il polso agitarsi. Allora egli si fa venire uno che conosca minutamente quel tale paese, di cui fa nominare una per una tutte le strade: e, a una di quelle, un'altra agitazione del polso. I nomi delle famiglie abitanti in quella data strada, poi quelli di tutti i membri di una certa famiglia: e, a uno di questi, il polso, avendo perduto il freno, permette di fare, come diciamo noi medici, la diagnosi di sicurezza. A questo punto Avicenna chiama i genitori e annunzia

loro che il malato è veramente malato, ma potrà guarire. « Con quale medicina ? ». « Una sola: il volto della ragazza tale, figlia del tale, del paese X . . . ». Aneddoti ingenui, forse fiabeschi, ma che gli Arabi amavano e amano tuttora attribuire ad Avicenna, perchè egli era rinomato come grande medico, non solo dei corpi, ma dei cuori: era, insomma, non solo un dotto, ma un sapiente. E la medicina era bene amata anche per questa sapiente umanità dei suoi grandi medici.

La loro *pietas*, poi, traspare immancabilmente dai libri che essi ci hanno lasciati. È come una mistica luminiscenza che emana dalle loro pagine, dove così frequente è l'invocazione o la lode al Signore dei mondi e della vita umana, al sommo e primo guaritore – *al-Ḥakīm* per eccellenza – il cui nome riluce all'*incipit* e all'*explicit* di ogni loro fatica. Un solenne atto di fede e di amore, per esempio, sonoro come un canto accompagnato dall'organo, sembra elevarsi dall'introduzione al II libro dei *Qarābādīn*, dell'opera già nominata del cristiano Mèsue il Giovane, nella quale pur non si parla che di locchi, di sciroppi ecc. (1): *Sanat solus languores Deus, et de frugalitatis solio produxit in largitate sua medicinam, benedictus, gloriosus, excelsus Creator* (2).

Della loro magnanimità, indulgenza, comprensione delle umane miserie, aderenza alla realtà della vita, attesta

---

(1) I termini « locco » e « sciroppo » sono due delle tante voci passate dalla nomenclatura farmacologica degli Arabi alla nostra. La prima - in arabo *al-laʿūq* - deriva da *laʿiqa*, « lambire », e indica una sostanza medicinale semifluida (gommosa), che non si mangia, nè si beve, ma si prende lambendola, col cucchiaio (in arabo *malʿaqah*); la seconda, come tutti sanno, in arabo è *sharāb* (pl. *sharābāt*), da *shariba*, « bere ».

(2) Ioannis Mesuae Opera. Venezia, 1581, p. 222 r.

quest'altro aneddoto riferito da al-Qifṭī, nel suo *Ta'rīkh al-ḥukamā'* (« Bio-bibliografia dei Medici »).

Per conferire più dignità alla professione medica, disciplinarla e porre fine all'esercizio eccessivo e abusivo di essa, Hārūn ar-Rashīd, ai cui giorni si dice che Baghdād contasse più di ottocento medici o sedicenti tali, istituì un ispettorato superiore e lo affidò all'illustre Sinān, figlio di Thābit ibn Qurrah, incaricandolo di esaminare quella *turba medicorum*, per discriminarne i veri dai falsi e i buoni dai cattivi. Un giorno si presentò a Sinān un vecchio medico, tutto vestito di seta, dalla figura grave e imponente. L'esaminatore, non volendo umiliare questo vecchio collega col rivolgergli delle domande d'indole tecnica, gli chiese nel più amabile dei modi: « Vorrei pregare lo *shaikh* (« professore », in questo caso) che mi rammenti qualche cosa, mi dica chi è stato il suo maestro, quale la sua scuola ». Ma l'altro avvicinandoglisi con fare dimesso rispose: « Iddio ti benedica ! Io so appena leggere e scrivere e non ho mai studiato nulla. Ho soltanto una famiglia da mantenere col mio lavoro, e ti prego, non mi impedire di continuarlo ». « E sia ! – rispose sorridendo Sinān – purchè tu mi prometta di non prescrivere mai ai tuoi malati medicine che non conosci ».

Naturalmente non mancavano di fare a ciò da contrappeso l'umorismo, la satira ed anche l'aperto disprezzo, a causa degli errori dei medici stessi e dei loro umani vizi e difetti. Nè il mondo celava il suo scetticismo sulle possibilità della medicina e il suo convincimento della impotenza di questa di fronte all'ineluttabile. Così, in morte di Mèsue il Vecchio, undici secoli or sono, un anonimo poeta recitava i seguenti versi, riportati dal Browne:

Inna 't-ṭabība bi-ṭibbihi wa-dawā'ihi
lā yastaṭi'u difā'a amrin qad ātà

Mā li-'ṭ-ṭabībi yamūtu bi-'d-dā'i 'llādhī
qad kāna yubri'u minhu fī mā qad maḍà

Māta 'l-mudāwī wa-'l-mudāwā wa-'llādhī
gialaba 'd-dawā'a wa-bā'ahu wa-mani-'shtarà.

(« Veramente il medico con la sua scienza e i suoi farmachi
non può stornare un ordine che sia già arrivato.

Ed ecco che il medico muore della [stessa] malattia,
di cui soleva in passato guarire [gli altri].

Così morì chi curò e chi fu curato e chi importò la medicina e
chi la vendette e chi la comprò »).

Ed anche in questi accenti di scetticismo e di fatalismo si scorge un riconoscimento da parte degli Arabi dell'umanità dei medici, e quindi della loro medicina.

*
* *

La cultura araba, e con essa la medicina, sono nel loro pieno fulgore, quando prende a manifestarsi e va sviluppandosi un altro fenomeno della vitalità di quest'ultima: la sua trasmissione all'Europa.

Non è nella Spagna conquistata, nè in Sicilia – dove pure è stata accesa e viene curata la fiamma del sapere – che il transito è possibile: e tanto meno negli incontri che si verificano nell'Oriente mediterraneo, nelle tregue delle Crociate, fra i rozzi medici europei d'allora e quelli arabi già raffinatissimi.

Non per una porta sfondata dalla bruta conquista materiale, ma per una che spontaneamente si apre, per amor di conoscenza, è possibile l'ingresso in Europa della Medicina Araba: la quale vuol pagare, e lo fece poi generosamente, « ai Cristiani d'Occidente il debito che essa aveva contratto con i Cristiani d'Oriente », come felicemente si espresse il Leclerc. E tanto avviene in Italia, per la prima volta.

Quel monte, a cui Cassino è nella costa,

tra la fine del primo e l'inizio del secondo millennio, nella semioscurità dell'Europa offuscata dalle guerre, dalle invasioni, dalle lotte regionali e come ricaduta nella barbarie primitiva, riluce della *Charitas* apportatavi da San Benedetto e della luce che emana dalle sue pergamene racchiudenti e conservanti parte della medicina greca e romana.

A Montecassino, reduce dal suo lungo peregrinare in cerca del sapere in Egitto, nell'ʿIrāq e fors'anche in India, si rifugia il numida Costantino Africano, conoscitore, da buon mediterraneo, delle due lingue, l'araba e la latina, e delle due culture, e perciò chiamato *Magister Orientis ac Occidentis*, il quale porta con sè molti libri arabi di medicina e di altre discipline, e con essi la lieta novella di ciò che vi ha trovato e riconosciuto della scienza nostra antica.

Nella pace claustrale egli si sprofonda, fino alla morte (1087), nella traduzione di numerose opere, tra cui il *Ḥāwī* di ar-Rāzī (Rhazès). La luce di Montecassino è come si ravvivasse allora a questi nuovi apporti. Salerno, che già prima dell'epoca islamica era centro di studi medici e

che è rimasta sempre in rapporto con i frati di Benedetto, ne risente anch'essa il beneficio. E la corrente araba può penetrare nella sua Scuola – come giustamente fa osservare uno dei migliori storici viventi di questa, lo Scalinci – perchè vi porta ciò che sostanzialmente era comune agli Arabi e a noi (1).

Costantino Africano si spegne in Italia: ma l'opera da lui iniziata viene ripresa in Toledo, ritornata ai Cristiani nel 1085, allorchè qui giunge da vari paesi d'Europa una nuova crociata, la crociata della scienza, a farvi, dopo la cacciata degli Arabi, la nobile conquista del sapere e del libro. In questa crociata vediamo in prima linea un italiano, di cui la storia non ha messo ancora nella debita luce tutti i meriti: Gerardo da Cremona.

Costui, nella rinunzia più assoluta alle cose del mondo – ed è perciò che ora firma, ora non firma i suoi lavori – per lo spazio di cinquant'anni, traduce in Toledo, dove si era recato ad apprendere l'arabo, e vi rimase fino alla morte, più di quanto tutti gli altri traduttori messi insieme riusciranno a fare: e sono stuoli, e presi anch'essi, all'ombra fautrice del vescovato e dei conventi, da un fervore analogo sotto molti aspetti a quello dei traduttori di Baghdād.

Con la sorprendente massa di opere voltate in latino da Gerardo soprattutto – opere mediche per lo più, fra le quali è il Canone avicenniano – entra dunque in Europa la medicina greca vivificata, arricchita e rinnovata dagli Arabi.

---

(1) « Le origini del resto della coltura erano le stesse per gli Arabi e per i Salernitani . . . » (N. Scalinci, *Il Liber pro Sanitate Oculorum di M.o Davide Armenio [Canamosali]*. Napoli, 1934, pp. 8 e 52).

Vediamo così come un immenso ciclo d'idee partir da noi e, dopo aver spaziato sotto i cieli asiatici e africani, ritornare a noi, svolgersi e chiudersi, cioè, intorno al Mediterraneo che, al centro di esso, sembra pulsare come un grande cuore. E l'enorme respiro di un fato ci par di avvertire in questo fluttuare e circolare di pensiero intorno al nostro mare.

Il desiderio di sapere, di apprendere cose lontane e altre smarrite, o che si credevano perdute e che sono state ritrovate, fa fremere l'Europa dei dotti. E cominciano a gemere i torchi di legno.

Da Firenze a Norimberga, da Ferrara a Copenaghen, da Padova a Leida, da Brescia a Lipsia e a Strasburgo, da Milano a Basilea e a Magonza, i marginosi e luminosi incunabuli diffondono nella lingua di Roma e della Chiesa il classico sapere arabo.

E ancora una volta l'Italia è in prima linea. Da Venezia, culla del libro stampato, città dell'Oriente e dell'Occidente, vivente fra la realtà del fondaco odoroso di droghe e il sogno dorato dei suoi mosaici, parte di questi libri e si sparge per l'Europa, per tutto il Quattrocento e poi fino al Seicento, una quantità tale, da superare da sola tutta la produzione europea. E fra le sue edizioni primeggia sempre l'*Avicennae Canon Medicinae*, di cui nell'assieme si avranno poi in tutta Europa trenta edizioni latine, delle quali undici soltanto veneziane.

Questa dei libri arabi in veste latina è la « pioggia fertilizzante » che cade generosamente sull'inaridito suolo d'Europa e prepara il terreno alla mirabile primavera del Rinascimento medico italiano, che tanta parte sarà poi di quello europeo.

L'Europa una volta irrorata risponde con i segni della sua fecondità. Più ubertosa, però, di ogni altra terra è l'Italia, dove la passione per lo studio della Medicina Araba è veramente unica. Rhazès, Avicenna, Abulcasis, Abenzoar, Avenpace, i Mèsue ecc., è come se rivivessero nel salire sulle nostre cattedre, affianco ai nostri maestri che a Napoli – l'erede diretta di Salerno –, a Bologna, a Padova e altrove li leggono e li commentano a scolari italiani e d'ogni parte d'Europa. A Padova, specialmente, ferve lo studio degli Arabi, poichè Pietro d'Abano – il quale si era servito non solo del greco, ma anche dell'arabo che era andato a studiare a Costantinopoli per poter rettificare gli inevitabili errori delle versioni del tempo – aveva fatto della sua scuola di medicina il centro di quello che fu poi detto l'« Arabismo medico ».

Avicenna è sempre fra tutti gli autori a godere la maggiore autorità. Il suo Canone, la cui fama resiste più a lungo di quella di ogni altra opera araba, è amato, ricercato, onorato, esaltato (1). Di esso, nel 1491, compare un'edizione in ebraico a Napoli. Ma con la sua edizione araba, che vide la luce a Roma nel 1593 – e fu il primo libro medico degli Arabi ad essere stampato al mondo nella loro lingua – venne, come ha scritto il francese Lucien Leclerc (il maggiore storico moderno della Medicina Araba),

---

(1) Ancora in un'edizione giuntina del Canone, del 1608, si legge un'ode a Ibn Sīnā, di Fabio Paolino da Udine, che incomincia così:

Minora ut inter astra, Dianae micat
Lata Poli in plaga, iubar,
Sic inter artis Aesculapiae gregem
Nitet Avicennae gloria...

innalzato a questa « il più bello e il più vasto monumento ». Roma cristiana e cattolica e veramente imperiale dell'ultimo Cinquecento dimostrava, onorando in tal modo Avicenna, di altamente apprezzare i beneficî che la Medicina degli Arabi aveva arrecati ai Cristiani d'Occidente.

E furono i suoi indubbiamente benefici e profondi influssi: poichè con essa rientrava da noi ciò che era nostro ed avevamo smarrito del retaggio greco, o che non sapevamo più di possedere in casa nostra, essendo rimasto rinchiuso nei chiostri e in gran parte coperto dall'oblio e dalla polvere dei secoli. Fu essa a far prendere all'Europa una conoscenza più larga e più intima con la medicina antica e a far entrare questa, per il tramite europeo, « nel patrimonio comune dell'umanità ». Nell'istesso tempo, e in una misura che ancora non è calcolabile, la Medicina Araba portò a noi nozioni nuove, soprattutto un'immensa esperienza clinica, che ci mancava, delle stesse nostre dottrine antiche.

Essa divenne in tal modo alimento e vita del nostro pensiero: epperò non si può dire che sia mai morta. Stimolo di vita, invece, essa fu, lievito di vita nuova, anzi, quando con Ibn Zuhr (Avenzoar) e Ibn Rushd (Averroè) penetrarono, soprattutto a Padova, i germi di una riscossa rivolta contro la tradizionale medicina dogmatica. Il che, se fu benefico, perchè iniziò alla critica obiettiva il nostro pensiero medico, destò una reazione antiarabistica, una sorta di arabofobia che giunse, favorita da altre cause estranee che qui non è il caso di esaminare, fino ad offuscare ogni serenità di giudizio: sì che ancora nel secolo scorso in più di una storia europea della medicina i medici arabi e la loro scienza ed arte vennero fatti segno alle più aspre

rampogne e, a volte, fino al vituperio (1). Ricorderò soltanto che Avicenna – l'autore di quel Canone in cui il Meyerhof vede condensata la Medicina greco–araba « in un sistema d'una logica imponente, dal genio di uno dei più grandi spiriti di tutti i tempi » – viene accusato di « tracotanza » e i medici arabi tutti definiti una « compagnia di venturieri »; e il povero Pietro d'Abano, il medico arabista, tacciato di aver « importato » tra noi la « pestifera semenza araba ».

Ma il tempo che spegne ogni passione di parte è il migliore rivelatore della verità, appunto perchè rasserena il nostro giudizio e rischiara il nostro discernimento.

Purtuttavia, in fatto di Medicina Araba – come in realtà avviene di parecchie altre cose, di storia, religione, letteratura, politica ecc., riguardanti gli Arabi, delle quali è lecito a chiunque di occuparsi presso di noi, anche senza conoscere l'alfabeto arabo, mentre non è assolutamente lecito trattar di cose romane o elleniche a chi sia analfabeta in latino o in greco – persistono, perchè propagati da storici della medicina non specializzati in questi studi, e quindi ripetitori di seconda, terza e altre mani ancora

---

(1) Fra gli scrittori di storia della medicina che meno celarono la loro avversione per gli Arabi furono il Daremberg e il nostro Puccinotti. Ma almeno il secondo quasi giustifica, inconsapevolmente, la sua arabofobia, quando ha l'onestà di dichiarare nella sua *Storia della Medicina* (Napoli, 1863, vol. II, p. 5): « Entro con trepidazione ancor solo a parlare della influenza che gli Arabi co' loro scritti, e scuole, e filosofie esercitarono sulla medicina d'occidente; perocchè ignaro della lingua e non potendo, siccome è mio debito e consuetudine, ricorrere alle fonti originali, non mi soffre la coscienza di pronunziare giudizi sopra il medico sapere di una nazione la quale io non posso consultare nelle opere sue proprie». Tuttavia, nonostante questa confessione del suo analfabetismo in arabo, la coscienza gli soffrì (e come!) di riversare feroci improperi sui medici e la Medicina Araba.

di idee ormai vecchie e malfide, luoghi comuni, preconcetti, frasi fatte, che certo non giovano a far veder chiaro nella verità delle cose.

Una di queste opinioni profondamente radicate fra noi è quella della « non originalità » della medicina degli Arabi, i quali sarebbero stati meri raccoglitori, compilatori, custodi, trasmissori e divulgatori della medicina greca. Ora, a parte il fatto che nessuna medicina, di qualsiasi êra storica, è nata per generazione spontanea, tale giudizio è per lo meno prematuro e ingenuo. Prematuro, perchè a stare alle maggiori autorità contemporanee, noi conosciamo appena una minima parte, forse soltanto un decimo, del materiale originale esistente, inesplorato e neanche sommariamente elencato, nelle biblioteche pubbliche e private d'Oriente e d'Occidente (1): materiale dal quale ogni tanto, come per caso, vengono alla luce delle vere, genuine e inoppugnabili scoperte degli Arabi. Mi limiterò a ricordare quella della circolazione polmonare, di Ibn an–Nafīs, l'arabo cristiano di Siria del secolo XIII, a cui dianzi ho accennato. Scoperta che è stata rivelata solo qualche anno fa da un

---

(1) Così mi ripetette più di una volta a voce il MEYERHOF. Ma lo stesso nostro PUCCINOTTI, prima di inveire contro gli Arabi ebbe a scrivere (op. e l. cit.): « Ma poi dei lavori de' Medici Arabi che tuttora giacciono inosservati, incogniti ed inediti nelle Biblioteche, tanta è la copia, che quello che se ne conosce per le traduzioni, non è che una menoma parte delle loro corpulenti [*sic*] fatiche»; e del loro, disse, « più è l'obliato che il perduto, e poco è il perduto in confronto di quanto resterebbe da spolverare ed esaminare; e le vestigia delle loro influenze incontransi in migliaia di autori nostri, e per il corso di tre o quattro secoli». E il notissimo iranista E. G. BROWNE, che, affascinato evidentemente dalla cultura persiana, non fu tenero e neanche obiettivo con gli Arabi, sentì il dovere di dichiarare: « . . . even if we rate the originality of Arabian Medicine at the lowest, I venture to think that it will deserve more careful and systematic study» (*Arabian Medicine*. Cambridge, 1921, p. 115.

manoscritto trovato a Berlino, che basterebbe da sola a immortalare il nome di un uomo e che appunto perchè fatta da un arabo è ancora più ammirevole, poichè è noto che gli Arabi non coltivarono l'anatomia umana. E intanto i nostri storiografi continuano a ignorarla o a tacerla.

Il giudizio è ingenuo, dicevo, per non dire altro, poichè non è certamente saggio, nè onesto, il voler ignorare ciò che è già acquisito: cioè che non una, ma molte volte gli Arabi furono innovatori. Troppo lungo sarebbe qui il discorso se dovessimo esaminare ciò che di nuovo essi apportarono nei vari rami della scienza medica, e specialmente nella patologia medica – anche tropicale – e nell'epidemiologia; nell'oculistica, dove, a giudizio del maggiore storico di questa specialità, l'Hirschberg, il loro nome rimarrà scritto a caratteri indelebili nella memoria dell'umanità (1), e nella chirurgia – e qui tutti gli storici, anche i più severi, riconobbero sempre gli innegabili progressi apportati dagli Arabi (2) – e in quella fondamentale scienza medica che è la farmacologia, la quale registrò molte sostanze medicamentose nuove, rimaste poi a signoreggiare per secoli, fino ad oggi, nella nostra farmacopea.

Ma non a questa o a quella scoperta di principî o di cose è legata l'originalità del pensiero medico arabo, bensì a quel metodo scientifico–sperimentale da loro creato e

---

(1) « Wir aber, die wir heute auf der höheren Zinne der geschichtlichen Betrachtung stehen, müssen anerkennen, dass der Name der Arabern nicht bloss mit unauslöslichen Zügen an der Sternhimmel geschrieben ist, sondern auch von den Denksteinen der Augenärztlichen Wissenschaft und Kunst niemals verschwinden wird». (J. Hirschberg, *Geschichte der Augenheilkunde bei den Arabern*. Lipsia, 1905, p. 243).

(2) Cfr. P. Capparoni, *Magistri Salernitani nondum cogniti*. Terni, 1924, p. 14.

introdotto nelle scienze fisiche, dalle quali trasse precipuo alimento anche la loro medicina (1), nonchè al metodo clinico che essi introdussero nell'esercizio di questa, nei loro meravigliosi ospedali–scuole.

Originale fu poi l'atmosfera araba nella quale si potè sviluppare e trasfondere la personalità dei medici non arabi e che permise ai tanti popoli diversi tra loro, e lontani da noi, che la respirarono, di assimilare, perfezionare e arricchire la nostra antica medicina occidentale. E, come araba fu la loro religione, arabo fu il moto interiore, l'impeto quasi mistico che sospinse e animò Arabi ed arabizzati alla ricerca di nuove verità.

Araba fu questa loro medicina di cui essi seppero fare, oltre a una scienza, ad un'arte, a una *tèchne*, un valore etico, che concorse validamente a creare, grazie ad una tolleranza di pensiero che i Greci stessi non conobbero, l'armonia delle razze e delle fedi – e fra scienza e fede – che starà ad attestare per sempre l'altezza dello spirito arabo.

Arabo, infine, fu il fiammante amore che li prese per la Scienza della Vita, che fu amore della vita stessa, rientrante in quell'amore universale che è anche nostro, cristiano, e senza il quale

---

(1) « Les Arabes – scrisse A. DE HUMBOLDT (*Cosmos*. Milano 1851; deux. partie, p. 14) – doivent être considérés, je le répète encore, comme les véritables fondateurs des sciences physiques, en prenant cette dénomination dans le sens auquel nous sommes habitués aujourd'hui». E A. SÉDILLOT (*Histoire des Arabes*. Parigi, 1854, p. 234): « Ce qui caractérisait l'École de Bagdad à ses débuts, c'était l'esprit scientifique qui présidait à ses travaux. Aller du connu à l'inconnu, remonter des effets aux causes et des expériences scientifiquement conduites, tels étaient les principes de ses maîtres. Dès le IXe siècle, les Arabes possédaient cette fructueuse méthode qui, bien longtemps après, devait devenir dans les mains des investigateurs modernes l'instrument de leurs plus belles découvertes».

il mondo non sarebbe il mondo,
e neanche Roma sarebbe Roma (1).

*
* *

Pedacio Dioscoride di Anazarbo, medico militare sotto l'imperatore Claudio, scriveva nella introduzione ai suoi celebratissimi *Sei Libri di Materia Medica*, rivolgendosi al carissimo suo Azio: « Ma noi dalla prima nostra gioventù avendo avuto un certo continuo desiderio di voler conoscere la materia medicinale, avendo lungamente cercati molti paesi (sai ben tu quale sia stata la mia vita militare . . .) in sei libri abbiamo raccolto . . . » (2).

Anch'io, che non sono naturalmente un Dioscoride, ma soltanto uno che, specialmente per la sua vita militare, ha avuto occasione di « cercare molti paesi » per conoscere la loro medicina, com'era desiderio dalla prima sua gioventù, ho raccolto e portato con me in Italia molte cose « medicinali »: semi, rizomi, foglie, cortecce, succhi, balsami, e istrumenti, apparecchi, libri, manoscritti ecc. Ma un elemento per me forse più importante di tutti, che non fa parte delle mie raccolte materiali, sta fermo e conservato nella mia mente: la sensazione cioè che ebbi sempre e dovunque di una incessante vitalità e attualità della Medicina Araba.

---

(1) « . . . *ohne die Liebe*
Wäre die Welt nicht die Welt, wäre denn Rom auch nicht Rom ».
(W. Goethe, *Römische Elegien*, I, st. I, vv. 13–14).

(2) Traduzione del Mattioli. Venezia, 1621.

Dal Nordafrica, da Tripoli, dove ho trovato manoscritti di antichi autori annotati e chiosati pur ieri da un rinomato *ṭabīb* in barracano, all'India, dove, nel fiorente Mysore vidi, e quasi non credevo ai miei occhi, la Medicina Araba studiata su antichi testi arabi, nelle scuole che preparano i medici musulmani « all'indigena », e applicata, con i necessari emendamenti, alla clinica – ed è interessante e significativo molto per noi che questa medicina non venga chiamata « araba » laggiù, ma « greca », con la parola araba *yūnānī* (da Jonia) passata nella lingua indostana; dalla boscaglia somala, dove il *faqīh* porta a tracolla nella *maḥfaẓah* il popolarissimo e universale *Kitāb ar-raḥmah fī 'ṭ-ṭibb wa-'l-ḥikmah* (« Il libro della misericordia divina nella medicina e nella sapienza »), dove qua e là, fra tanti elementi estranei, aggiuntivi, demotici, fanno capolino principî di medicina classica, alla Transgiordania, dove alla Corte dell'Emiro trovai in grande uso e onore gli antichi testi di Medicina Araba: in un àmbito larghissimo, insomma, ho raccolto la stessa sensazione. E dove le testimonianze locali di questa vitalità persistente erano fievoli o mancavano addirittura, v'era sempre il libro di medicina popolare – nella cui compagine prevalentemente magica o magico-religiosa è ben riconoscibile la trama dell'antica sapienza profana – che le tipografie a buon mercato del Cairo stampano copiosamente e diffondono per tutta l'immensa orbita islamica.

Ma vivissima e oltremodo penetrante nella mia mente, fino a darmi a volte il senso di essermi sperduto nel tempo, di non saper più in quale êra mi trovassi a vivere, è stata questa sensazione provata e riprovata nel Yemen, nel mio biennale colloquio con quella gente. Qui dove il libro, che è

quasi unicamente il manoscritto, è amato da tutti – perchè i Yemeniti non sono nomadi, nè guerrieri di ventura, ma agricoltori legati da secoli al loro suolo, e perciò non distruttori, ma conservatori dell'antica cultura –, quello di medicina non manca mai fra le mani della gente appena istruita. Lì non ci sono scuole mediche, grandi ospedali, dove, come negli antichi tempi arabi, si insegni o pratichi ufficialmente la loro medicina: tuttavia questa fa parte dell'istruzione privata, personale e dell'educazione igienica di ogni persona dabbene. Grazie al libro che ne è l'alimento essa viene così a trovarsi ovunque in uno stato non di concentrazione, ma di diffusione. Ne sono prove le citazioni di questo o di quel passo di autore classico, la paremiologia, gli aforismi salutari fiorenti ad ogni istante sulle labbra di ogni persona colta, anche del saggio Imām, e i versi dei poeti – dove non entra la poesia nelle cose arabe? –, che spesso provengono da interi poemi didascalici medico–igienici, come alcuni, inediti, da me raccolti, che spero di render noti un giorno. Ma di questo antico sapere medico vi sono dei depositari viventi, i medici locali all'indigena: figure di un interesse veramente particolare.

Ad uno di questi debbo il ricordo, la cosa più cara che io abbia da quelle montagne d'Arabia portato con me a Roma, nel maggio del 1932. Sono ora esattamente dieci anni.

Se questa per me significativa ricorrenza gioverà a farmene perdonare, leggerò delle parole che scrivevo otto anni or sono (1) a proposito della medicina yemenica, e

---

(1) T. Sarnelli, *Notizie preliminari sui risultati della mia missione sanitaria nell'alto Yemen, con particolare riguardo alla medicina indigena.* «Arch. It. Sc. Med. e Col.», 1934, pp. 38–39 dell'estratto.

precisamente intorno a questo volume da me trovato laggiù e che ho il piacere di mostrare qui, affianco a una sua copia sorella che or ora è stata tolta da uno degli scaffali che circondano questa sala illustre (1).

« Un giorno – scrivevo – che mi aggiravo per le viuzze « della vecchia città di Ṣan'ā' scorsi sotto il braccio di « un *ṭabīb* un grosso volume: un libro che fece sussultare « di gioia il mio cuore di italiano. Era il *Qānūn fī 'ṭ-ṭibb*, « il " Canone della Medicina " di Avicenna, stampato in « arabo a Roma, nella Tipografia Medicea, nel 1593: circa « due secoli prima che la stampa araba comparisse a Co- « stantinopoli e in India . . . Non fu solamente un senso « di gioia che mi prese, nel leggere alla fine dell'indice (il « solo frontespizio mancava), in luminose lettere latine, il « nome superbo e augusto di Roma; ma avvertii un fre- « mito che era di orgoglio. Ero in quel momento sotto un « cielo terso di cobalto, ma straniero, lontano migliaia di « miglia dall'Italia, da Roma, col pensiero immerso in una « vita tanto diversa dalla nostra; ero lì che conversavo, in « lingua non mia, di piccole cose locali, del giorno, e bastò « quel segno, quella voce, per strapparmi di colpo, come per « una magia, dal luogo in cui mi trovavo. E il mio pensiero « ritornò a Roma, superando lo spazio e i tempi. Volgeva « alla fine il bel Cinquecento e la cupola michelangiolesca « già troneggiava su tutte le grandi vestigia. Papa Pio V « aveva voluto festeggiare, col trionfo in Campidoglio di « Marcantonio Colonna, *more antiquo*, la vittoria di Lepanto. « Aria esultante, dunque, e odorosa di lauri. Ed ecco, un

---

(1) La Sala Reale dell'Accademia dei Lincei, ora dedicata alla Fondazione Caetani.

« anno dopo, salir Papa Gregorio XIII, che respira ancora « quell'aria. Pontefice che ha il senso del mondo, proprio « degli spiriti imperiali, è lui che dà l'incarico ad un suo « cardinale recante un grande nome italiano di fondare la « " Stamperia " con i tipi di tutto l'Oriente, e primi fra « tutti, quelli arabi, e indica per primi i manoscritti del " Prin- « cipe della Medicina ": Avicenna. Egli si spegne prima « che quel monumento dell'arte nostra veda la luce. Ma « quella vittoria dello spirito, che aveva disegnato di fe- « steggiare, la stampa del libro arabo, mentre nel mondo « islamico gli scribi copiano, copiano e copieranno ancora « per due secoli, appartiene a lui.

« Ho riportato, poi, con me a Roma il cimelio. Un giorno « nella Fondazione Caetani ho potuto confrontarlo con « l'esemplare che qui esiste: un bel volume sano, fresco, « dai fogli intatti e immacolati. Il mio era unto, consunto, « dagli angoli accartocciati, olente ancora di spezie e di « droghe, la rilegatura lacera e sdrucita. Quello, un cimelio « bibliografico: la storia, il passato, ben conservato, ma il « passato. Questo, l'istrumento del mestiere del *ṭabīb* « ṣan'āno, ancora con i segni della continua ricerca fra le « pagine, che svolazzavano veloci appena ieri, forse al « capezzale di un sofferente, oppure nella penombra della « botteguccia, fra una pentola e un alambicco: l'attualità, « la continuazione, la vita, insomma. Ma il libro era sempre « quello. Ecco perchè, ogni volta che lo vedo e lo apro, esso « mi appare qualche cosa di animato e di simbolico, che « parla del passato, ma ancora dell'oggi ».

Questo monumento, « il più bello e il più vasto innal- zato alla Medicina Araba » – mi sia permesso ripetere ancora le parole del grande storico francese – visto qui tra noi,

qui dentro e in quest'ora, non può non avere il valore di un'esortazione, già che ogni *monumentum*, com'era per i nostri padri, dev'essere pur sempre per noi *monimentum*.

Debba perciò risentirsene il nostro orgoglio, diciamo con onesta franchezza che, dopo tante nostre superbe tradizioni, dopo tanti primati, dopo che l'Italia ha così vitalmente partecipato, in primissimo piano, al fenomeno grandioso della Medicina Araba, non è giusto che gli studi medico–arabistici (parlo di quelli veri, originali, compiuti da medici arabisti, o da medici e arabisti in collaborazione, sulle fonti arabe e su materiali arabi), studi che ovunque, in Oriente e in Occidente, anche oggi trovano cultori distintissimi, da noi non ne contino più neanche uno, e non da ieri.

Se non fosse per qualche raro contributo di filologi, non medici, come quegli eccellenti profili bio–bibliografici di alcuni dei maggiori medici arabi, ricavati direttamente dalle fonti arabe e lasciatici dal mio grande amico testè scomparso, Giuseppe Gabrieli – alla cui memoria mi è caro elevare il pensiero riverente da questo luogo del suo nobile, indefesso e fecondissimo lavoro – (1); se non fosse per qualche brevissima notizia lasciataci dall'Amari (2) sui due maggiori medici arabi di Sicilia, dei quali egli potè sfogliare i manoscritti esistenti all'estero, il silenzio di noi

---

(1) G. Gabrieli, *Avicenna*, « Arch. di Storia delle Scienze», IV, 1923, pp. 258–270; *Maimonide*, ibidem, V, 1924, pp. 12–15; *Averroè*, ibidem, pagine 156–162; *Hunàyn Ibn Ishàq* in « Isis», 1924, pp. 282–202; *Medici e scienziati arabi: Ali ibn Ridwàn*, ibidem, pp. 500–506; *Fakhr–al–din al–Razi*, ibidem, 1925, pp. 9–13.

(2) M. Amari, *Storia dei Musulmani di Sicilia*. Firenze, 1858, vol. II, pagine 467 e 471.

moderni sarebbe completo. Poichè, se pure ha visto la luce qui in Roma lo scorso anno un dottissimo contributo alla conoscenza della nomenclatura anatomica degli Arabi, questo è di uno spagnuolo, l'esimio Padre Peñuela della Pontificia Università Gregoriana (1).

Ora questi studi dovranno, debbono da noi rifiorire. E l'esistenza di questo Centro per il vicino Oriente – sorto in seno alla Reale Accademia d'Italia per l'illuminata visione di Luigi Federzoni e il sapiente fervore di Michelangelo Guidi – nel quale ho avuto oggi l'onore di parlare di Medicina Araba, è il migliore auspicio, anzi è già più di un auspicio, di quella collaborazione fra medici e orientalisti che è imprescindibile per tale genere di studi.

Poichè intanto il mio tempo è finito, e non potendo io qui neanche adombrare quello che mi parrebbe un idoneo programma di lavoro, rivolto, per esempio, e tanto per cominciare, alla ricognizione delle cospicue raccolte di testi arabi di medicina esistenti in Italia e nei paesi musulmani con i quali ci troviamo in diretto rapporto, anche nell'Oriente Europeo, terminerò con una parola sulla utilità dello studio di questa medicina per noi.

Non è da oggi, veramente, che vado pensando e dicendo che essa, oltre a un valore suo intrinseco, culturale, capace di soddisfare le esigenze delle scienze storiche e

---

(1) J. M. Peñuela S. J., « *Die Goldene* » – *al-Mudhabah* – *des Ibn al-Munāṣif*. Ein Beitrag zur medizinisch-arabischen Lexikographie und zur Geschichte der spanisch-arabischen Literatur im Zeit der Almohaden. Roma, 1941.

Va tuttavia doverosamente segnalato, per il senso di equilibrio che vi domina, il bel lavoro riassuntivo, condotto sulle più autorevoli fonti occidentali, di P. Capparoni: *La Medicina Araba nella Spagna fino a tutto il secolo* XIII. Relazione fatta al Congresso Internazionale di Storia della Medicina (Madrid, 1935), in « Atti e Memorie dell'Accademia di Storia dell'Arte Sanitaria », 1936, pp. 176–190.

filologiche, ed un altro intrinseco anch'esso, medico–biologico, che, è mia antica convinzione, potrà rendere alla nostra moderna medicina preziosi e insospettati servizi, ha pure un valore pragmatico, propedeutico, utile alla preparazione spirituale e ambientale di quei medici nostri destinati a vivere, ovunque sia, in contatto intimo e non fugace col mondo musulmano, della cui mentalità medico–igienica attuale l'antica medicina è ancora il sostrato; e perciò ne può diventare la chiave (1).

Ma questo studio ha un valore più alto ancora, capace di essere più di tutti operante.

Il mettere in luce ciò che fece più di una volta avvicinare, come abbiamo visto, gli Arabi a noi e noi a loro, sul terreno fondamentalmente comune del sapere, ci muoverà e aiuterà certamente a cercare ancora ciò che ci unisce – e il bisogno, dopo tanti fatali malintesi, ne è pungente quanto mai – in mezzo a quelle cose che soltanto lo studio è capace di rivelare e che gli uni e gli altri ignoriamo. Se poi potremo dimostrare sempre più a loro e a noi stessi che le nostre culture mediche derivano da due rami della stessa scienza, avremo fatto dei passi preziosi per meglio e compiutamente conoscerci, noi che non per nulla ci affacciamo sullo stesso mare e vi respiriamo la stessa fatidica aria; e dei passi verso quella reciproca umana comprensione, base di qualsiasi intesa, di qualsiasi collaborazione, come di qualsiasi vera stima.

---

(1) Vedasi in proposito, per quanto concerne l'ex–Jugoslavia: Hadži Mehmed Handžić, *Utjecaj islamske medicine na naše narodno ljekartsvo* («Influenza della medicina islamica sulla nostra medicina popolare») in « Jugoslavenski List » Sarajevo, 26 marzo 1939. (Indicazione favoritami dal prof. E. Rossi).

E chi conosce da vicino l'Oriente d'oggi sa quanto gli Arabi siano sensibili all'interessamento degli stranieri per tutto ciò che fa parte delle loro antiche glorie: per le quali essi hanno un vivo culto, molto più diffuso e sentito di quanto comunemente si creda; valga per tutti l'esempio degli Egiziani.

Quattro anni or sono, al Cairo, dopo la chiusura del Congresso Internazionale di Oculistica colà tenutosi, ebbi modo di visitare da solo numerosi ospedali e istituti cittadini – tutti in mano a valenti oftalmologi egiziani – e di rendermi conto che era vero quanto nel consesso era stato unanimamente affermato, essere cioè l'Egitto, nella lotta contro il flagello massimo fra tutte le malattie oculari, il tracoma, all'avanguardia dei paesi civili del mondo.

Lotta dura laggiù, ma intelligente, sapiente, tenace, e umana e caritatevole, amorosamente condotta tutta da medici arabi, negli istituti esclusivamente ad essi affidati.

Uno degli ospedali oftalmici cairini, di cui serbo il più bel ricordo, è quello di Qalāwūn, creato e mantenuto dal Ministero dei Waqf. Sorge esso in via dei Naḥḥāsīn, nel cuore del malioso Cairo medievale, sul luogo preciso dell'antico, celebre ospedale – *Bīmāristān* o *Māristān* – al-Manṣūrī, fondato nel 1284 dal sultano Qalāwūn, « in offerta a Dio », come questi disse nell'inaugurarlo, « per la cura dei malati di ogni classe e di ogni razza, ricchi e poveri, liberi e schiavi, uomini e donne » (1).

Dell'antico non rimangono che poche vestigia sparse, ma ben conservate, in un giardino fiorito. Fra queste,

---

(1) Cfr. WIZĀRAT AL-AWQĀF, *Mustashfà Qalāwūn* (*Athār Qalāwūn*). Cairo, 1928, p. 3.

ridentissima, era una vasca ovale di fontana (*fasqiyyah*) in marmi policromi, lievemente incassata nei resti di un delizioso pavimento musivo. Lì una volta giochi d'acqua (*shādrawānāt*) e musica e cantori, come negli ospedali di Baghdād e di Cordova, allietavano il triste soggiorno dei malati, medicandone anche i cuori. La fontana oggi è spenta. A due passi però da essa, nel giardino medesimo, ferve operosa la vita del nuovo ospedale oftalmico arabo, dov'è l'ultima parola della scienza e della tecnica, così diverse da quelle degli Arabi di una volta, ma nelle quali gareggiano brillantemente con noi occidentali questi medici arabi d'oggi: i quali hanno voluto in quel posto la nuova istituzione e là lavorare, non senza una ragione.

Un motivo estetico, sentimentale, perchè gli Arabi, lo sappiamo, sono sempre un po' sognatori e poeti: ma l'hanno voluto, soprattutto, perchè nel loro petto freme il legittimo orgoglio del loro passato, della loro antica cultura tutta quanta, di cui la medicina – la medicina sempre ispirata e animata dalla fede e sempre al servizio di questa – fu una delle più alte e significative espressioni.

Ora dov'è quest'orgoglio – e nessuno meglio di noi Italiani può comprenderlo e deve compiacersene – là è il germe di un sicuro risveglio, è la linfa che prepara e aspetta la nuova primavera.

BREVE BIBLIOGRAFIA

In lingua araba:

Abū 'Abdallāh adh-Dhahabī, *Aṭ-ṭibb an-nabawī* (in margine a *Tashīl al-manāfi'*). Cairo, 1927.

Ibn Abī Uṣaibi'ah, *Kitāb 'uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā'*. Cairo, 1882.

Ibn Khallikān, *Kitāb wafayāt al-a'yān wa-anbā' az-zamān* (Ed. Wüstenfeld). Gottinga, 1832.

Giamāl ad-Dīn al-Qifṭī, *Ta'rīkh al-ḥukamā'* (Ed. Lippert). Francoforte, 1903.

T. Sarnelli, *Aṣ-ṣilāt al-qadīmah baina 'ṭ-ṭibb al-'arabī wa-'ṭ-ṭibb al-īṭālī* (Conferenza tenuta in Palestina e in Transgiordania nel 1934). Roma, 1936 (litograf.).

In lingue europee:

Ahmed Issa Bey, *Histoire des Bimaristans (Hôpitaux) à l'époque Islamique* in «C. R. Congrès Internat. de Médicine Tropicale (Le Caire, 1928)». Cairo, 1929, t. II.

E. G. Browne, *Arabian Medicine*. Cambridge, 1921.

D. Campbell, *Arabian Medicine and its influence on the Middle Age*. Londra, 1926.

L. Choulant, *Handbuch der Bücherkunde für die ältere Medizin zur Kenntniss der griechischen, lateinischen und arabischen Schriften in ärztlichen Fache*. Lipsia, 1841.

A. Gonzalez Palencia, *Historia de la España musulmana*. Barcellona–Buenos Aires, 1932.

J. Hirschberg, *Geschichte der Augenheilkunde bei den Arabern*. Lipsia, 1905.

L. Leclerc, *Histoire de la Médecine Arabe*. Parigi, 1876.

T. Sarnelli, *Gli antichi rapporti fra la Medicina Araba e la Medicina Italiana* (Testo italiano della conferenza tenuta in lingua araba in Palestina e in Transgiordania) in «Arch. It. Sc. Med. Col.», 1934.

— *Notizie preliminari sui risultati della mia missione sanitaria nell'Alto Yemen, con speciale riguardo alla Medicina Indigena*, ibidem, 1934.

— *Le Scuole moderne di Medicina antica in India* (Conferenza tenuta all'Accademia di Storia dell'Arte Sanitaria, Roma, 1938) in «Riv. di Biol. Col.», 1938.

— *Medicina Araba e Medicina Indigena* in «Homo», 1941.

F. Wüstenfeld, *Geschichte der arabischen Ärzte und Naturforscher*. Gottinga, 1840.

Si vedano altresì i numerosi studi e memorie originali di M. Meyerhof intorno alla Storia della Medicina e delle Scienze Arabe, e le sue edizioni critiche e traduzioni di opere classiche, comparsi, in varie lingue, in quest'ultimo ventennio.

ETTORE ROSSI

LA CULTURA ARABA PRESSO I TURCHI

Nel secolo VII d. Cr., gli Arabi musulmani, abbattuto facilmente l'Impero sassanide, avanzarono nell'Iran orientale e nella Sogdiana e vennero in contatto con le popolazioni turche in maggioranza nomadi e avvezze a raccogliersi sotto la guida di loro capi (*qaghan*) fondatori di imperi spesso effimeri, cui s'addice la definizione che dà il titolo a un felice libro di R. Grousset: *L'Empire des Steppes* (1).

Dalle rive del Iassarte alla Grande Muraglia eretta nel secolo III av. Cr., a difesa della Cina vivevano in maggioranza popolazioni turche. Il nome *türk* (che significa « forte, potente »), attestato già da fonti cinesi (nella forma *tukiu*) e bizantine e in fonti arabe poco posteriori, ricorre in iscrizioni turche della prima metà del secolo VIII d. Cr., trovate nella valle dell'Orkhon (nell'attuale Mongolia); esso designava in origine solo una frazione dei popoli ai quali fu in seguito applicato come denominazione generale di genti di lingua e di origine affini. Già nei secoli VI e VII si era costituito un vastissimo regno turco che si stendeva dalla Sogdiana ai confini della Cina e, mentre la parte occidentale si sfasciò o fu sottomessa dai Cinesi, l'orientale (nel territorio del-

FACOLTÀ DI FILOSOFIA TORINO

(1) R. GROUSSET, *L'Empire des Steppes*, Parigi, 1938.

l'attuale Mongolia) mantenne più a lungo, fino al 745 d. Cr., la sua indipendenza combattendo contro la Cina e le vicine tribù turche e mongole. Appunto uno dei sovrani di questi Turchi, Bilge Qaghan, ha affidato alla pietra il racconto delle imprese degli avi e delle vicende del suo popolo con parole che spesso toccano il tono dell'epopea. Egli ammonisce il suo popolo a restare fedele alle consuetudini dei padri, a non abbandonare le sedi avite, a resistere agli allettamenti delle pianure e della vita sedentaria e conservare la sua libertà, stretto nell'obbedienza al sovrano e alla sua famiglia e alla nobiltà guerriera. Leggo la traduzione di alcuni brani delle iscrizioni per dare un'idea del loro contenuto e delle condizioni di vita dei Turchi di allora.

«... Il luogo ove il regno (*il*) è stato costituito è la montagna selvosa (*yïsh*) di Ötüken: abitando qui, io mi sono uguagliato al popolo della Cina. [Esso] dà senza fatica oro argento, miglio [?] e seta. I Cinesi hanno un parlare dolce e ricchezze molli; con il loro dolce parlare e con le molli ricchezze attirano i popoli lontani, ma, dopo averli avvicinati, scoprono le loro astuzie ... Molti del popolo turco, ingannati dal dolce parlare e dalle molli ricchezze, si sono perduti. Popolo turco ! se tu andrai in quella terra, perirai ! Ma se resterai nella montagna selvosa di Ötüken e manderai carovane, non soffrirai privazioni. Se resterai nella montagna selvosa di Ötüken, conserverai un impero eterno e sarai sazio... Per non avere ascoltato le parole del loro *Qaghan*, alcuni di voi emigrarono, si avvilirono e perirono... I figli dei nobili diventarono schiavi, le pure figlie loro diventarono schiave dei Cinesi... Alcuni di voi andarono ad Oriente, altri ad Occidente, ma nei paesi ove siete andati

il vostro sangue è scorso a fiumi e le vostre ossa giacciono a montagne . . . ».

Bilge Qaghan esalta le imprese del fratello minore Kül Teghin, ne descrive con tratti vividi e pittoreschi gli assalti al nemico sul suo cavallo bianco e, parlando della sua morte in combattimento, ha accenti di accorato dolore: « . . . Ora Kül Teghin è morto. La mia anima è angustiata; i miei occhi, benchè vedano, sono come non vedessero; la mia mente, benchè comprenda, è come non capisse. La mia anima è angustiata. Ma tutti i figli dell'uomo (*kishi oghlï*) sono nati per morire al tempo stabilito dal [Dio del] Cielo (*teñri*) » (1).

A questi Turchi succedette nell'attuale Mongolia il regno dei Turchi Uiguri (745–840 d. Cr.) che poi, sotto la pressione dei Qirghiz, si spostarono ad occidente nell'odierno Turkestan orientale, ove si mantennero fino alla conquista dei Mongoli (secolo XIII).

I Turchi dell'Asia Centrale e Orientale, che avevano in origine credenze sciamanistiche, non restarono indifferenti agli influssi del mondo circostante; si diffusero tra di loro il Manicheismo, il Buddhismo e il Cristianesimo. Ma la religione che agì su di loro più profondamente e durevolmente fu l'Islām con il quale le loro tribù più occidentali vennero a contatto, a cominciare dal secolo VII, sul *limes* dell'impero arabo segnato all'incirca dal corso del Iassarte e dalla regione del Ṭokharistan. I Musulmani a quel tempo erano noti ai Turchi, per tramite degli Iranici, con il nome di *Tazik* che poi designò gl' Iranici ed oggi, nella forma

(1) Cfr. W. THOMSEN, *Altürkische Inschriften aus der Mongolei*, nella traduzione di H. H. SCHAEDER in « Z D M G », 1924–25, pag. 121–175. Ho tenuto presente il testo dato da A. GABAIN in *Altürkische Grammatik*, Lipsia, 1941.

Tağik, indica presso i Turchi le popolazioni non turchizzate del Turkestan (1). Invece il vocabolo *tāzī* indicò presso i Turchi gli Arabi; ancora nel secolo XVII il poeta ottomano Nef'ī lodava il sultano Murād IV come

> yegāne pādishāh–i musta'idd kim aña yeksāndīr
> mezāyā–yi zebān–i fārisī vü türkī vü tāzī

(« il sovrano unico e potente per il quale sono uguali le peculiarità della lingua persiana, della turca e dell'araba »).

Gli Arabi nei secoli VII e VIII dovettero lottare strenuamente per mantenere il dominio nella Transoxiana spesso turbata da rivolte della popolazione iranica locale e da incursioni turche. Frequentissime furono le guerre tra gli Arabi e i Turchi, allora detti « infedeli » (*kufarah*), specialmente con i Türghesh abitanti tra la Ferghana e la valle dell'Ili. Nel 737 d. Cr., il *qaghan* dei Türghesh, Su-Lu, mise in serio pericolo la provincia musulmana del Khorāsān e della Transoxiana.

Il racconto degli storici arabi su questo secolo di lotte tra Arabi e Turchi è talvolta colorito e avvivato da episodi e descrizioni d'ambiente. Si parla della sede militare del sovrano turco, costituita da una immensa piana lunga a percorrersi tre giorni e da una zona montana altrettanto vasta, dove al cenno del capo si radunano 50.000 cavalieri e nell'immenso campo di raccolta fanno pascolare i loro cavalli prima di partire per la spedizione contro gli Arabi (2).

---

(1) Cfr. W. BARTHOLD, *12 Vorlesungen ueber die Geschichte der Türken Mittelasiens*, trad. tedesca di TH. MENZEL, Berlino, 1935, pag. 42. Sull'etimologia di *tāzīk* e *tāzī* si veda l'articolo di H. H. SCHAEDER, *Türkische Namen der Iranier* in *Die Welt des Islams* (Festschrift Friedrich Giese), 1941, pp. 1–34.

(2) AṬ-ṬABARĪ, II, pag. 1594.

Fiorisce nelle pagine della cronaca l'episodio di Yazīd ibn Sa'īd al-Bāhilī che vien calato dalle mura del castello di Karmagiah assediato dai Turchi e, condotto a parlamentare con il nemico, essendogli offerto di ritornare dai suoi a offrire la resa e la pace, osserva: « Come possono stare in pace gli Arabi, che sono lupi, con i Turchi, che sono pecore ? »; poi accetta e issato nuovamente sulle mura esorta i compagni a combattere fino alla morte (1). V'è il racconto di un colloquio tra Giunaid, governatore arabo del Khorāsān, con il sovrano dei Turchi. Giunaid (il meridionale) gestisce e si agita continuamente, mentre il Turco gli sta di fronte immobile, lo interroga sui precetti dell'Islām riguardo a certi reati e gli fa osservare che anche i suoi, pur non essendo musulmani, si regolano all'incirca allo stesso modo. Ribatte Giunaid: « Voi siete un popolo che riporta le cose ai dettami della ragione; noi invece siamo un popolo che segue i profeti e riteniamo di non essere in grado di dare norme per il governo delle creature di Dio, giacchè solo Iddio conosce i nascosti segreti delle cose e la verità ». E il Turco conclude: « non hai detto parole più nobili di queste e mi hai dato materia di lunga riflessione ».

Anche senza dar peso a questo racconto, che è tarda invenzione letteraria (è riferito da al-Giāḥiẓ (2) del secolo IX

(1) AṬ-ṬABARĪ, II, pag. 1518, anno 110 Egira.

(2) AL-GIĀḤIẒ, *Risālah fī manāqib at-Turk wa 'āmmat giund al-khilāfah*, ediz. Cairo (in *Maǧmū'at rasā'il*, 1324 Egira), pag. 47 seg. La *risālah* è stata tradotta in inglese da C. T. HARLEY WALKER in « J R A S», 1915, pag. 636-697; in tedesco da O. RESCHER nelle « Orientalische Miszellen», Costantinopoli, 1925; in turco sunteggiatamente da SHEREF UD-DĪN in « Türk Yurdu », anno III, vol. V, (1964), pag. 894-900, 988-992, 932-936.

Lo studio di ciò che gli Arabi hanno scritto sui Turchi, dei giudizi che hanno dato sul loro conto e sui loro meriti o difetti potrebbe portare a conclusioni notevoli per la storia culturale e politica dell'Islām. Nel « Belleten» della Soc. di Storia

d. Cr.), possiamo ritenere che attraverso quelle guerre Arabi e Turchi cominciassero a conoscersi e dalla contiguità territoriale derivassero relazioni commerciali e culturali. Nel 741 d. Cr., quando una potente spedizione cinese occupò il Pamir ed arrivò a minacciare la linea del Iassarte, il generale arabo Ziyād ibn Ṣāliḥ affrontò i Cinesi da ovest e da sud mentre i Qarluq (Turchi abitanti nella regione del Lago Balqash) li attaccarono da nord; la vittoria arabo–turca di Talās in quell'anno decise delle sorti dell'Asia Centrale in quanto eliminò ogni futuro pericolo di espansione della Cina ad occidente del Pamir e saldò il contatto tra Arabi, Turchi e Iranici per le successive fasi dello sviluppo dell'Islām (1).

Parlando di islamizzazione dei Turchi, devesi considerare che essa si effettuò con un processo diverso da quello che aveva introdotto l'Islām nell'Africa Settentrionale, nell'Asia Minore e nell'Iran. Non seguì a un movimento di conquista araba o comunque musulmana, ma fu effetto di emigrazioni dei Turchi verso Occidente e loro spontanea

---

Turca di Angora è stato recentemente pubblicato (n. 14–15, aprile–luglio 1940, pag. 235–266) da Ṣerefeddin Yaltkaya il testo arabo di un *Kitāb tafḍīl al–Atrāk ʿalà sāʾir al–aǧnād wa manāqib al–ḥaḍrah al–ʿāliyah as–sulṭāniyyah*, opera di Abū 'l-ʿAlā ibn Ḥassūl presentata al Sultano selgiuchide Tughril Bey (secolo xi).

Si consulterà utilmente anche l'articolo dello stesso Ṣerefeddin Yaltkaya, *Türklere dair arapçe şirler* in « Türkiyat Mecmuasï », V, 1936, pag. 307–326.

Nell'opera *Tatimmah–i şivān al–ḥikmah* di al–Baihaqī (m. circa 1174) edita a Lahore nel 1935 da M. Shafīʿ è nominato un libro *Mafākhir ul–Atrāk* di ʿAlī ibn Muḥ. (m. 1151), medico e filosofo, dedicata al sultano selgiuchide Sangiār; non se ne conoscono manoscritti. Cfr. la rivista «Ülkü» di Angora, 1936, p. 380.

(1) Per questi avvenimenti e per la successiva espansione dei Turchi si vedano H. A. Gibb, *The Arab Conquests in Central Asia*, Londra, 1923; W. Barthold, *Turkestan down to the mongol invasion*, Londra, 1928; le citate *12 Vorlesungen*; P. Wittek, *Türkentum und Islam, I.*, in « Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik », Band 59, 1928, pag. 489–525.

conversione all'Islām. Toccò anzi ai Turchi estendere mediante conquiste le frontiere dell'Islām in India, nel Caucaso, nella Russia meridionale, nell'Asia Minore e nell'Europa orientale fino all'Adriatico.

Tre anni or sono in una breve visita a Scutari d'Albania, nell'abitazione di un dotto musulmano albanese, a così breve distanza dall'Italia, in una città adriatica e direi quasi veneziana, mi trovai per alcune ore in pieno Oriente, fra centinaia di manoscritti arabi, turchi e persiani. Tutti sanno poi quanta parte d'Oriente islamico si è insediata con la conquista turca nella vicinissima Bosnia. È un campo di studi che attende l'opera degli orientalisti italiani.

*
* *

La partecipazione dei Turchi alla vita culturale araba, intendo nel senso di contributo dato da Turchi in ambiente turco, cominciò piuttosto tardi, nel secolo XI. Che se volessimo tener conto anche dell'opera di singoli Turchi o d'origine turca, dovremmo farla datare da molto prima e ricordare il filosofo al-Fārābī e alcuni Turchi distintisi anche per l'attività dell'ingegno tra i molti loro connazionali che, a partire dal secolo IX, diventarono sempre più numerosi presso i Califfi di Bagdad, formando quelle milizie pretoriane che presto spadroneggiarono e, in un certo senso, anticiparono la conquista turca dell'Islām. Un poeta e scrittore turco di lingua araba, al-Fatḥ ibn Khāqān, fu confidente del Califfo al-Mutawakkil e cadde trafitto al suo fianco nel dicembre dell'861 d. Cr., sotto i pugnali dei sicari in una

congiura di Corte (1). A lui al-Giāḥiẓ dedicò un breve trattato *fī manāqib at-Turk*, che è la fonte principale per chi voglia studiare la posizione che i Turchi acquistarono nel giudizio e nell'apprezzamento degli Arabi.

L'espansione turca ebbe inizio nel secolo IX, mentre nell'Iran orientale regnava la dinastia dei Samanidi (875–999 d. Cr.). Sono dapprima gruppi isolati di armati che con Sabukteghin e Maḥmūd fondano il regno dei Gaznevidi nel territorio che ora si chiama Afganistan e poi si estendono nell'India. Quasi contemporaneamente i Qarakhanidi di Kashghar convertiti all'Islām nel 960 d. Cr., s'impadroniscono della Transoxiana e mettono fine al regno dei Samanidi; quindi i Selgiuchidi (*Selciük*) s'impossessano del Khorāsān e dell'Iran e assumono la protezione del Califfato ʿabbāside (1055), conquistano l'ʿIraq e parte dell'Asia Minore, dànno una prima impronta turca all'Anatolia. Tra i secoli XII e XIII la regione ad est del Caspio invasa dai Ghuzz o Turcomanni subisce le modificazioni etniche che ne faranno l'odierno Turkmenistan, mentre la Transoxiana diventa il Turkestan.

Nell'intervallo tra le due invasioni mongoliche, quella prettamente mongolica di Cenghiz Khān (secoli XII–XIII) e quella turco–mongolica di Tamerlano (secolo XIV) e sotto i loro successori si compiono altri avvenimenti, che dànno alla regione tra il Caspio e il Mediterraneo l'attuale fisionomia etnico–politica: la fondazione dell'Impero Ottomano (secoli XIV–XVI) e la rinascita dell'Iran come entità etnico–statale distinta (secolo XVI).

---

(1) Cfr. O. Pinto, *al-Fatḥ b. Ḫāqān favorito di al-Mutawakkil* in « Riv. Studi Orientali», XIII, 1932, pag. 133–149.

*
* *

Se ci poniamo a considerare più particolarmente l'aspetto culturale dell'espansione turca, vale a dire la partecipazione dei Turchi alla cultura arabo-musulmana, vediamo ch'essa fu in relazione con la loro islamizzazione e con la loro situazione culturale.

I Turchi avevano tradizioni etniche e ordinamenti sociali, possedevano certamente anche una letteratura orale; avevano avuto un alfabeto loro (quello delle iscrizioni dell'Orkhon) e poi nel Turkestan un alfabeto detto uigurico derivato dall'aramaico per tramite sogdiano. In questo e in altri alfabeti (cinese, brāhmī, siriaco, tibetano) possedettero anche una letteratura scritta specialmente di contenuto religioso (buddhistico, cristiano, manicheo) che ci è attestata nei manoscritti trovati al principio di questo secolo nel Turkestan Orientale. Il lavoro di traduzione e l'attitudine della lingua turca a rendere concetti e idee nuove, secondo le dottrine delle varie religioni, sono testimonio di una notevole evoluzione culturale.

Ma conviene distinguere tra i Turchi quasi sedentari della Kashgharia convertitisi all'Islām verso il 960 d. Cr. e poi subito impadronitisi della Transoxiana, i quali avevano un notevole grado di civiltà, e le schiere assai più arretrate civilmente che aiutarono Sabukteghin e Maḥmūd a fondare l'impero gaznevide e quelle più numerose e compatte, ma ugualmente semibarbare, dei Selgiuchidi e dei Ghuzz (Turcomanni) che tra il secolo X e il seolo XII percorsero l'Iran e l'Asia Anteriore.

Si comprende che una letteratura musulmana in lingua turca siasi sviluppata prima in Kashgharia e nel Turkestan

che nel resto dei paesi conquistati dai Turchi; si capisce anche che quella prima attività letteraria musulmana dei Turchi abbia serbato un carattere più turco nella lingua e nel contenuto. Là i Turchi erano in casa loro o vicini alle loro sedi, mentre i Turchi che emigrarono ad Occidente si staccarono anche spazialmente dalle origini e per giunta entrarono come minoranza etnica in ambienti di già adulta cultura iranica od araba. Specialmente per questi deve dirsi che la civiltà islamica *ferum victorem cepit.*

Di fronte a un Corano arabo, con il peso che il Corano, parola di Dio, ha nella credenza dell'Islām, di fronte a una lingua araba diventata perfetto strumento di espressione d'arte e di scienza e a una lingua neopersiana già affermatasi, dopo tre secoli di mortificazione, con opere letterarie e scientifiche, i Turchi invasori non avevano tradizioni culturali tali da resistere alle culture dei popoli musulmani più progrediti o tali almeno da creare nella fusione una cultura originale, una sintesi. Vi fu piuttosto imitazione con qualche sprazzo di originalità in determinati campi e in epoche limitate e si mantenne un fondo più propriamente turco nelle manifestazioni popolari.

*
* *

Uno dei primi risultati dell'ingresso dei Turchi nella civiltà araba islamica fu la sostituzione dell'alfabeto uigurico e di altri alfabeti con l'alfabeto arabo. Ciò avvenne tra i secoli X e XII; tuttavia l'uso saltuario della scrittura uigurica si mantenne in territori turchi fino al secolo XV; è del 1439 una copia fatta a Herat del poema turco *Qutadghu Bilik* (composto nel secolo XI); ancora nel 1473 a Qara-

ḥiṣār in Anatolia era scritto in uigurico un ordine (*yarlïq*) del Sultano Maometto II con cui si dava notizia della vittoria su Uzūn Ḥasan (1).

L'alfabeto arabo, possedendo pochi segni per le vocali, non era adatto alla scrittura della lingua turca, la cui fonetica è fondata sul vocalismo e sull'armonia vocalica con almeno otto vocali ben distinte. Pure il cambiamento dell'alfabeto avvenne per esigenze pratiche e culturali e specialmente in omaggio alla scrittura del Corano. Per rendere meglio la trascrizione si abbondò nell'uso delle vocali brevi e lunghe dell'arabo; i manoscritti più antichi sono accuratamente vocalizzati (2). Del resto anche l'alfabeto uigurico rappresentava imperfettamente i suoni della lingua turca, mentre era quasi perfetto l'alfabeto delle iscrizioni dell'Orkhon.

L'uso dell'alfabeto arabo, il prevalere dell'insegnamento dell'arabo e del persiano (il turco non ebbe trattazioni grammaticali fino al secolo XIX) e, nei primi secoli, l'impiego esclusivo di queste due lingue per gli atti amministrativi e ufficiali e per gli scritti letterari favorirono la lenta e progressiva infiltrazione di elementi lessicali e financo di forme sintattiche dell'arabo e del persiano nella lingua turca. Questi elementi stranieri sono scarsi nelle prime opere letterarie turche della Kashgharia e del Turkestan. Nel poema didattico *Kutadghu Bilik* composto nel 462 Egira (1069–1070 d. Cr.) da un Yūsuf di Balasaghun per il sultano qarakhanide Abū ʿAli Ḥasan, che è il più antico prodotto della letteratura turca islamica, il contenuto è già in parte isla-

(1) Pubblicato da R. Rahmeti Arat negli « Annali dell'Ist. Sup. Orientale di Napoli» (Scritti in onore di L. Bonelli), N. S., vol. I, 1940.

(2) Cfr. Barthold, *12 Vorlesungen*, pag. 108.

mico, il metro riprende il *mutaqārib* dello *Shāhnāmeh*, ma la lingua è turca quasi pura; in mille versi sono stati contati solo 112 vocaboli arabi o persiani. Maggiore abbondanza di arabo e di persiano si riscontra nel poemetto mistico *Hibat ul-ḥaqā'iq* di poco posteriore (secolo XII) e nelle poesie mistiche di Aḥmed Yesevī (sec. XIII) del Turkestan. Anche tra i Turchi d'Anatolia i primi poeti in turco (ricordiamo Yūnus Emre e ʿĀshïq Pascià per il secolo XIV) usarono una lingua non molto infarcita di vocaboli ed espressioni arabe e persiane. A partire dal secolo XV e più nei secoli XVI–XVIII l'elemento lessicale arabo e persiano abbonda e prevale fino a dare una lingua letteraria artificiosa e sempre più staccata dalla lingua del popolo, che i Turchi moderni si decideranno a riformare, come dirò fra poco.

*
* *

Conviene analizzare un po' più da vicino l'influenza dell'arabo e del persiano e quindi (nel quadro generale della cultura islamica) l'influenza della cultura araba e della persiana sui Turchi.

I Turchi non misero in dubbio l'eccellenza dell'arabo come mezzo d'espressione per le materie religiose (esegesi coranica, tradizioni, dogmatica, diritto) e trattazioni di filosofia e di scienza. L'arabo fu lingua ufficiale nel regno dei Qarakhanidi, nella Kashgharia e nel Turkestan, fino al secolo XIII. In arabo Maḥmūd al-Kāshgharī scrisse tra il 1072 e il 1077 il *Dīwān Lughāt at-Turk*, dizionario delle lingue turche, dedicato al Califfo ʿabbāside al-Muqtadī billāh. Nella seconda metà del secolo XV Mīr ʿAlī Shīr

Nevā'ī, nativo di Herat, vissuto nell'Iran sotto i primi successori di Tamerlano, scrisse in turco il trattato *muḥākamat al-lughatain*, nel quale confronta i pregi della lingua persiana e della turca (la lingua *ciaghatai* del suo tempo) e conclude a favore di quest'ultima. Facendo il « processo » alle due lingue, mette però subito fuori causa l'arabo, al quale leva un inno di devozione. « La lingua araba eccelle talmente per purezza ed è così miracolosamente ornata per bellezza d'eloquenza che nessun popolo potrebbe muovere obbiezioni. Infatti la Parola miracolosa della Maestà Altissima del Signore Re Omnisciente è scesa in questa lingua; in essa furono espresse le tradizioni [*ḥadīth*] apportatrici di felicità del Profeta e le molte verità e dottrine dei grandi santi [*evliyā*] e degli elevati *shaikh* i quali hanno rivestito del manto della parola scritta le bellezze dei loro concetti. Oh quanta freschezza in quel rallegrante giardino, quanta ricreazione in quel riposante roseto il cui Custode [Dio] parla con i nobili versetti: " e abbiamo fatto discendere dalle nubi acqua abbondantissima per produrre con essa grano e piante e folti giardini " (*Cor.*, LXXVIII, 14–16), mentre l'usignolo canoro [Maometto] canta con la manifestazione della profezia e gli accenti armoniosi della missione [divina] e uno degli alati [abitatori = i santi e gli shaikh] attinge il sommo dell'armonia con le parole: " se fosse scoperto il velo non acquisterei maggiore certezza " [*lau kushifa al-ghiṭā' mā-zdattu yaqīnan*) » (1).

Più pacatamente lo scrittore turco ottomano *Ḥāǧǧī Khalīfah* (1609–1657) nel suo repertorio bibliografico *Kashf*

(1) *Muḥākamat al-lughatain*, ediz. Constantinopoli, 1315 Egira, con traduzione in turco moderno *'osmānlī* a cura di Veled Čelebi, pag. 72–73 del testo *ciaghatai*.

az-zunūn 'an asāmī al-funūn scritto in arabo osservava che con il lavoro di traduzione e di elaborazione fatto dagli Arabi tutte le scienze si trovarono ad essere in lingua araba (*asbahat al-'ulūmu kulluhā bi-lughat al-'Arab*).

Non è meraviglia quindi che sia esistita una letteratura araba presso i Turchi con una produzione molto vasta, che non è il caso di enumerare qui. Sono in massima parte opere religiose o di diritto islamico, specialmente della scuola hanafita, ma vi sono anche opere di scienza e di filosofia. Un *tahāfut al-falāsifah* di Khōgiazāde (m. 1488) fu stampato al Cairo nel 1302 Egira insieme con quello di al-Ghazzālī e con la confutazione di Ibn Rushd. Fecondo scrittore di filosofia in arabo fu Ismā'īl Haqqī morto nel 1725 (1). Gli *sheikh ul-islām* dell Impero ottomano furono spesso dotti valentissimi, autori di opere in arabo come Suleimān ibn Kemāl Pascià e Ebū s-Su'ūd (m. 982 Egira) vissuti sotto Solimano il Magnifico. Alcuni scritti originali o commenti in arabo di dotti turchi godettero o godono ancor oggi fama anche in paesi arabi (2). Le *medrese* fondate da Maometto II e da Solimano accanto alle loro moschee accolsero in Costantinopoli, per quattro secoli centro politico dell'Islam, i migliori insegnanti ed '*ulamā*' musulmani. La *Letteratura turchesca* che il nostro abate Toderini scrisse in un viaggio a Costantinopoli tra il 1781 e il 1786, oltre ad essere la prima ampia trattazione europea della letteratura turca, è un compendio di quasi tutta l'attività di pensiero del mondo

(1) Cfr. MEHEMMED-ALI-AÏNÎ, *Ismaïl Hakki, philosophe mystique (1653-1725)*, Parigi, 1933.

(2) Si veda C. BROCKELMANN, *Geschichte der arabischen Litteratur*, e BURSALÎ MEHMED ṬĀHIR, *'Osmānlī Mü'ellifleri*, 3 volumi, Costantinopoli, 1333-1343 Egira, con indice di R. REMZÎ, 1928. Non ho potuto consultare l'opera di ABDÜLHAK ADNAN, *La science chez les Ottomans*, Parigi, 1939.

musulmano allora ridottasi alle scuole di Costantinopoli. Se da quelle scuole non uscirono parole nuove, bisogna considerare anche che nello stesso tempo tutta la cultura musulmana, negli altri paesi più che in Turchia, s'era ristretta al lavoro pedissequo della glossa e del commento.

In turco si scrissero invece le opere di storia e di politica (alcune importanti e degne di essere studiate); e quando furono redatte in arabo si sentì il bisogno di tradurle. L'opera biografica *ash-shaqā'iq an-nu'māniyyah fī 'ulamā' ad-daulah al-'uthmāniyyah* di Aḥmed b. Muṣṭafà Tashköprüzāde (m. 1560) è nota e stampata sia nel testo arabo originale che nella traduzione turca di Meğdī. La storia universale (*ta 'rīkh ad-duval*) di Müneğğim Bashī (m. 1702), che si valse di fonti ora perdute, è quasi ignorata nell'originale arabo, mentre è conosciuta e stampata la traduzione turca fatta dal poeta Nedīm.

Al dominio della cultura araba nelle materie religiose fa riscontro, nel campo delle lettere e sovrattutto della poesia, l'influenza persiana. Il neopersiano era diventato la lingua letteraria dominante nei territori orientali dell'Islām a cominciare dal X secolo (IV dell'Egira). Poichè in questo ambiente si formò la cultura dei Turchi durante il dominio selgiuchide, si comprende come la letteratura turca abbia per gusto, *ars poetica* e soggetti una impronta più persiana che araba. La poesia turca non dipende dai modelli arabi se non per quello che trovò già assimilato nella poesia persiana (ad esempio, la metrica).

Si consideri che ancora nel secolo XIII a Qonia, capitale dei Turchi Selgiuchidi d'Anatolia, fioriva in lingua persiana la poesia mistica di Gelāl ud-Dīn Rūmī. La poesia turca nasceva appunto allora e uno dei primi poeti di lingua turca

d'Anatolia fu Veled Celebi, figlio di Gelāl ud-Dīn Rūmī. All'arte di questo grande poeta mistico, come a quella di Niẓāmī, di Farīd ud-Dīn ʿAṭṭār, di Saʿdī e specialmente di Ḥāfiẓ e di Giāmī s'ispirò fino al secolo XVIII ed oltre la poesia che i Turchi chiamano *dīvān edebiyyātī* « letteratura dei canzonieri ».

Nel 1874 il poeta Ẓiyā Pascià (1825–1879), presentando una sua antologia di poeti arabi, turchi e persiani intitolata *Kharābāt* « La Taverna [dei poeti] », dopo aver esposto come il persiano e il turco avevano dato vita alla poesia turca *ʿosmānlï*, spiegava:

hem öyle yaqïshtï iki ghevher,
güya ki qarïshtï shïr ü sheker;
yāḫot iki baḥr-i ʿilm u ʿirfān
birlishti berāber, oldu ʿummān.
yok ! üč deñiz oldular ferāham;
anden cïqtï bu baḥr–i aʿẓam.
zïrā ʿarabï lisānla evvel
olmush idi fārisï mükemmel.

(In tal modo si avvicinarono due elementi, come se si fossero mescolati latte e miele.

Oppure [fu] come se confluissero due mari di scienza e di dottrina; si unirono insieme, diventarono un oceano.

O, meglio, tre mari si congiunsero e da loro si formò questo grande mare,

Giacchè già prima il persiano s'era perfezionato con la lingua araba).

Eppure lo stesso Ẓiyā Pascià, ch'era un fautore del rinnovamento politico e culturale dei Turchi, sei anni prima in un articolo nel giornale *Ḥurriyyet* (1) aveva deplorato

(1) Riportato in *Nümūne–i edebiyyāt–i ʿosmāniyyeh*, pag. 277.

l'« imperdonabile » errore commesso dai dotti dei *Rūm* (così erano detti i Turchi selgiuchidi e poi gli Ottomani insediatisi nei territori dei Bizantini) nel riprodurre lo stile e la lingua dei Persiani e degli Arabi e aveva definita « meticcia » (*melez*) la lingua turca nata da questo connubio. Bisogna concludere che egli stesso, entrando nella « Taverna dei poeti », era soggiogato dall'atmosfera della « letteratura dei canzonieri ».

La gravità della crisi culturale era già sentita da molti. All'apparire dell'antologia di Ẓiyā Pascià il contemporaneo ed amico Nāmïq Kemāl (1840–1888) la stroncava con violenti attacchi nell' opuscolo dal titolo significativo di *Takhrīb–i Kharābāt*.

A questo punto bisognerebbe affrontare l'esame del sorgere e dello svilupparsi del nazionalismo turco. Menziono soltanto alcune manifestazioni. Verso la fine del secolo scorso uomini di studio e di pensiero, imbevuti già di cultura occidentale e meglio informati, anche per opera di orientalisti europei, sulla storia dei Turchi, cominciarono a riflettere sui difetti del loro edificio culturale, e in primo luogo, della lingua letteraria che i connazionali, quasi vergognandosi, non chiamavano « turca » ma « lingua ottomana » oppure « le tre lingue » (*üč lisān* oppure *elsine–i selāse*). Dell'enormità di questa espressione si scandalizzava (nel 1897) Shems ud–Dīn Frāsherī, un albanese che aveva studiato a Giannina, autore di un ottimo dizionario turco e di una enciclopedia storico–geografica (1). Gli fecero eco altri del suo tempo e diventò di moda dire fra i fautori della riforma:

(1) Cfr. M. Nihat, *Metinlerle muasīr türk edebiyatī tarihi*, Costantinopoli, 1930, vol. I, pag. 178–179; II, pag. 206–207.

Arapcia istiyen ʿurbāna ghitsin,
Agemge istiyen Īrāna ghitsin,
Firenghiler Firenghistāna ghitsin,
Bunu fehmetmiyen giāhil demektir:
Ki biz Türküz : bize türkī gherektir (1),
(Chi vuole la lingua araba vada dagli Arabi,
Chi vuole la persiana vada in Iran.
Gli Europei vadano in Europa.
Chi non comprende questo è ignorante:
Noi siamo Turchi, a noi occorre il turco).

La frattura della solidarietà culturale dei paesi musulmani dell'Impero ottomano si accompagnò con il fallimento della solidarietà politica. I nazionalismi arabo e albanese, ad esempio, precedettero il nazionalismo turco.

È noto quanta parte ebbe, tra il 1910 e il 1924, Ẓiyā Gök Alp nello spronare i Turchi a coltivare lo studio delle loro tradizioni nazionali e della letteratura popolare, a purificare la lingua. Il suo programma era espresso nel trinomio: turchizzarsi, islamizzarsi, modernizzarsi (*türkleshmek*, *islāmlashmaq*, *muʿāṣirlashmaq*). Più presto di quanto egli immaginasse, venne la rivoluzione kemalista ad attuare il primo e il terzo punto del programma ed eliminare il secondo. Vennero, dopo la caduta del Sultano e del Califfato (protettore della unione politica, religiosa e culturale islamica e della tradizione araba) e la perdita dei territori arabi dell'Impero, l'abolizione dell'alfabeto arabo sostituito con l'alfabeto latino e una serie di riforme rivoluzionarie che non sto ad elencare, perchè vicine e comunemente note, le quali hanno staccato i Turchi dall'ambiente arabo–persiano islamico nel quale si era evoluta la loro cultura per quasi un millennio.

(1) Ismail Habip, *Edebî Yeniliğimiz*, Costantinopoli, 1932, II, p. 61.

Particolarmente gravi di conseguenze furono la soppressione delle *medrese* (focolari di cultura araba islamica) nel 1923 e l'abolizione dell'insegnamento dell'arabo e del persiano nelle scuole medie sancita nel 1929. L'arabo ora s'insegna unicamente nella Facoltà di Lettere e nell'Istituto di Studi Islamici dell'Università di Costantinopoli e, credo, nella Facoltà di Storia e Geografia di Angora, vale a dire meno di quanto si studia attualmente in Germania e in Italia.

La cultura araba ha cessato quindi in questo momento di essere elemento vivo ed operante per i Turchi e rischia di diventare un ricordo del passato. Ma questo passato è troppo vicino e le sue tracce sono troppo profonde perchè venga dimenticato o disconosciuto.

L'Oriente arabo è ancora vivo nella coscienza popolare. I nomadi d'Anatolia nelle loro cerimonie nuziali usano canti religiosi ispirati dal desiderio del viaggio al santuario della Mecca:

Kâbenin üçtür kapïsï;
Miskü anberdir kokusu;
Ehli imandïr hepisi.
Canïm Kâbe varsam sana,
Güzel Kâbem varsam sana!..
Şamda deve katar katar
Ayaklarï kuma batar:
Emir hacï katar çeker.
Canïm Kâbe varsam sana,
Güzel Kâbem varsam sana!..
(La Ka'bah ha tre porte,
Il suo profumo è di muschio e di ambra.
La sua gente è tutta di fedeli.
O cara Ka'bah! potessi giungere a te!
O bella Ka'bah! potessi giungere a te!

In Siria i cammelli in lunga schiera
affondano i lor piedi nell'arena,
L'Emiro del pellegrinaggio conduce la carovana.
O cara Ka'bah! potessi giungere a te!
O bella Ka'bah! potessi giungere a te!).

In un altro canto religioso gl'innamorati sognano di andare a pregare nella moschea degli Umayyadi a Damasco:

Hay neye ne distur onun nakïşï;
Üç yüz penceresi kibleye karşï;
Çïkar melekler seyreder arşï,
Ne güzel camidir camii Ümeyye!
(Oh quanto è bello il suo ornamento!
Trecento finestre ha, rivolte alla *qiblah*;
Salgono gli angeli, ammirano il Trono [di Dio].
Oh! quant'è bella la moschea degli Umayyadi!») (1).

Il migliore scrittore moderno turco, Ya'qūb Qadrī, confessò nel 1921 in una bella pagina (2) l'emozione suscitata nel suo animo dal fervore religioso e nazionale con cui il popolo affollava le moschee di Costantinopoli per ascoltare la recitazione salmodiata del *Mevlūd* (poemetto di Suleimān Celebi, del secolo XIV–XV, sulla nascita di Maometto) per le anime dei caduti nella guerra d'indipendenza in Anatolia. Gli apparve allora, come in una rivelazione, l'inscindibilità della nazione (*millet*) dalla comunità religiosa (*ümmet*). Ciò che è avvenuto dal 1921 ad oggi con le riforme rivoluzio-

(1) Ahmet Baba, *Safranboluda Yürük Düğünleri* in «Halk Bilgisi Haberleri», II (1931–33), pag. 43–44. Cfr. E. Saussey, *Litérature populaire turque*, Parigi, 1936.

(2) Riportata nel volume in onore di Muallim M. Cevdet, Costantinopoli, 1937, pag. 324.

narie e la laicizzazione dello Stato non deve farci dimenticare che, se lo Stato turco è laico, il popolo turco è ancora musulmano.

*
* *

Non sarà inutile soffermarsi ancora un momento ad esaminare come i Turchi guardano al loro passato e cosa pensano del loro avvenire culturale.

Va detto in primo luogo che, nonostante l'intransigenza di alcune correnti, si rivela sempre più la tendenza a tener conto dell'eredità culturale del passato e a valutarla alla luce della storia. Anche il movimento di epurazione della lingua, che nel 1935 bandiva le parole arabe e persiane, si è calmato, volgendosi a un più attento studio degli elementi conservabili; s'incoraggia lo studio della storia, anche del periodo islamico, si pubblica la traduzione turca dell'*Encyclopédie de l'Islām*, si traduce il libro del Mez sul rinascimento dell'Islām apponendovi il titolo significativo: « La vita del mondo turco islamico nel Medioevo » (1), si conservano i monumenti dell'arte islamica selgiuchide e ottomana, si esalta il genio dell'architetto Sinān, si progetta la ristampa del *Kashf az-ẓunūn* di Ḥāǧǧī Khalīfah secondo l'autografo conservato a Costantinopoli, si ha sempre maggior cura dei centomila e più manoscritti arabi, turchi e persiani delle biblioteche di Costantinopoli, di Angora e delle altre città, un tesoro inestimabile che, anche se mancasse altro, basterebbe a costituire una benemerenza dei Turchi di fronte alla cultura araba-musulmana. Valenti studiosi, come

(1) A puntate negli ultimi volumi della rivista « Ülkü », di Angora, organo dell'istituzione culturale *Halkevi*.

Köprülü Fu'ād e Zekī Velīdī Toghān, sono noti per la loro attività scientifica anche fuori dei confini della Turchia.

L'attuale Ministro della Pubblica Istruzione Hasan Âli Yücel [Ḥasan ʿĀlī Yüğel] è autore di un buon manuale di letteratura turca reso ora accessibile a più vasta cerchia di lettori in una recente traduzione tedesca di O. Rescher (1).

I nazionalisti turchi vantano il contributo dato dai Turchi alla cultura araba islamica e insieme con al-Fārābī (Muḥammad ibn Muḥammad ibn Izlagh ibn Tarkẖān), di cui nessuno contesta l'origine turca, citano al-Bīrūnī, Ibn Sīnā, Niẓāmī ʿArūḍī, az-Zamakhsharī, aṣ-Ṣūlī e molti altri.

Ibn Sīnā (Avicenna) è conteso tra molti paesi musulmani. Ricorrendo il nono centenario della sua morte, nel 1937, gli Arabi esaltarono il filosofo e medico che ha dato tanto lustro alla scienza araba e scritto in arabo quasi tutte le sue opere. Anche i Turchi lo commemorarono e pubblicarono nell'occasione un grosso volume (2), che tra l'altro ha il pregio di contenere l'indicazione dei manoscritti delle sue opere giacenti nelle biblioteche di Costantinopoli, e sostennero ch'egli era turco, essendo nato nel territorio di Bukhārā (Turkestan). Gli Afgani non si trattennero dal ricordare che il padre di Ibn Sīnā era nativo di Balkh; i Persiani sono intervenuti per bocca dello stesso Presidente dei Ministri Moḥammed ʿAlī Furūghī a precisare che Avicenna nacque e crebbe in ambiente persiano (3).

---

(1) Hasan Âli Yücel, *Ein gesamtüberblick über die türkische Literatur*; uebersetzt von Osman Reşer, Costantinopoli, 1941, 146 pp.

(2) *Büyük türk filozof ve tīp ustadī Ibni Sina*, a cura dell'Istituto di Storia Turca, Costantinopoli, 1937.

(3) Cfr. Şemsettin Günaltay, *Ibni Sinanīn şahsiyeti ve milliyeti meselesi* in « Belleten», di Angora, n. 13, gennaio 1940, pag. 1-37.

Per al-Bīrūnī la questione sembra facilmente solubile. Nell'introduzione al *Kitāb aṣ-ṣaidanah* (edito dal Meyerhof), egli condanna i tentativi di sostituire all'arabo la lingua persiana (*al-'uǧmà*) e dichiara inadatta alla trattazione della scienza anche la propria lingua natia. Qual'è questa lingua natia ? Il Meyerhof (1) annota giustamente: il dialetto iranico del Khwārezm (Khīva) dove al-Bīrūnī nacque nel 973 d. Cr.

I Turchi moderni s'adoprano anche a difendersi dall'accusa di aver arrecato un grave colpo alla civiltà islamica. Il regno dei Selgiuchidi, dice Köprülü Fu'ād (2), rappresentò l'età d'oro della letteratura persiana specialmente sotto Malikshāh e Sangiar anche per merito del saggio ministro Niẓām ul-Mulk, fondatore delle *medrese* famose di Nīshāpūr e di Bagdad, parogonabili alle coeve o poco posteriori università d'Europa. In questo apprezzamento egli ha il consenso di W. Barthold e di R. Grousset (3). Osserva quest'ultimo che i Selgiuchidi non cercarono di turchizzare l'Iran, piuttosto si iranizzarono loro stessi e salvarono la cultura iranica dalla minaccia dei Ghuzz turcomanni. « Quasi senza conflitto, in ogni caso senza violenze eccessive, poichè il Turco arrivava all'ora giusta in una società stanca, l'impero turco si sovrappose all'impero arabo, lo doppiò senza distruggerlo, gli prestò la sua forza nuova, ne ricevette la sua ragione sociale e la sua legittimità ».

---

(1) AL-BĪRŪNĪ, *Kitāb aṣ-ṣaidanah fī 'ṭ-ṭibb*. Berlino, 1932.

(2) *Türk Edebiyyātī Ta'rīkhi* (in caratteri arabi), Costantinopoli, 1928, 217 pp.

(3) Op. cit., pag. 207. Si veda anche JULIUS GERMANUS, *The role of the Turks in Islam* in «Islamic Culture», ottobre 1933, pag. 519-560; gennaio 1934, pag. 1-14.

Meḥmed Gevdet, uno studioso turco scomparso recentemente (1935), ha fatto queste considerazioni che non sono prive di un fondo di verità: « Se all'opera non avessero partecipato i generali, i fisici, i medici, i pensatori turchi dell'Asia Centrale, la civiltà islamica sarebbe stata poco vitale e poco durevole. Nei tre campi di questa civiltà si sente un profumo islamico, ma i loro fiori, benchè s'armonizzino, hanno forme particolari, chi di viola, chi di garofano, chi di rosa. Tutti i minareti hanno uno spirito islamico, ma forse che i minareti arabi somigliano ai minareti turchi e ai persiani ? Non hanno forse caratteristiche loro le colonne, i capitelli, i vetri, le ceramiche ? E così anche i tre generi di musica hanno motivi comuni, ma non sono la stessa musica. Ciò che determina le loro differenze è lo spirito nazionale » (1).

*
* *

Ora che lo sviluppo del nazionalismo turco ha prodotto, come abbiamo visto, il distacco violento dei Turchi dalla cultura araba, vien naturale la domanda: a quali fonti attingeranno i Turchi gli elementi per la ricostruzione della loro cultura nazionale ? Il discorso su questo argomento dovrebbe essere lungo e mostrerebbe, con l'esame di quello che si fa ad opera degli organi dirigenti e dei risultati finora conseguiti, che l'indirizzo è decisamente europeizzante, ma tiene conto della tradizione turca islamica vicina e lontana e del passato turco preislamico. Mi sarebbe agevole dimostrare, per testimonianza dei Turchi stessi, che

(1) Volume in onore di Muallim M. Cevdet, Costantinopoli, 1937, appendice, pag. 72.

la crisi di trapasso è grave e ancora difficile a superare. Preferisco però chiudere con questo giudizio ottimista e sereno di Aḥmed Hāshim (m. 1933), prosatore e poeta delicato non insensibile alle bellezze della letteratura araba (nacque infatti a Bagdad) e seguace della poesia occidentale, specialmente dei simbolisti francesi: « Le qualità dominanti dell'intelligenza turca sono l'equilibrio e il buon senso. Essa si avvicina sotto questo riguardo all'intelligenza latina. Gli aneddoti attribuiti a Naṣreddīn Khōgia, che è simbolo dell'ironia e del buon umore nazionali, dànno un'idea esatta dell'essenza stessa dello spirito turco per la finezza, la penetrazione e l'equilibrio che rivelano. I canti popolari turchi mostrano, anche in ciò che hanno di più semplice, che il gusto nazionale è lontano dal fastoso romanticismo persiano e dalla grandiloquenza araba, che questo gusto è semplice, intimo, sensibile alle linee pure e alla limpida armonia delle forme. Il gusto turco torna oggi da un lungo viaggio secolare tra le forme e le immagini, penetrato da questa verità che non v'è altra bellezza da cercare all'infuori di quella che è in lui » (1).

---

(1) Citato nell'« Anthologie des écrivains turcs d'aujourd'hui », Costantinopoli, 1935, 171 pp.

52437

BIBLIOTECA DELLE FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA
TORINO

NOTA BIBLIOGRAFICA

J. Goldziher, *Traditionen über Türken*, in *Muhammedanische Studien*, Halle, 1889, vol. I, pp. 270–271 (e vol, II, p. 127).

Köprülüzāde Mehmed Fu'ād, *Türk Edebiyyātī Ta'rikhi*, I vol. (in turco, con alf. arabo), Costantinopoli, 1928.

Paul Wittek, *Türkentum und Islam, I.* In *Archiv fur Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, LIX (1928), pag. 489–525.

W. Barthold, *12 Vorlesungen über die Geschichte der Türken Mittelasiens.* Deutsche Bearbeitung von Theodor Menzel, Berlino, 1935.

C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, 2 volumi, Weimar–Berlino, 1898–1902; Supplemento, 3 volumi, 1937–1942.

F. Babinger, *Die Geschichtsschreiber der Osmanen und ihre Werke*, Lipsia, 1927.

E. J. W. Gibb, *A History of ottoman Poetry*, in 6 volumi, Londra, 1900–1909.

H. A. Gibb, *The Arab Conquests in Central Asia*, Londra, 1923.

M. Bittner, *Der Einfluss des arabischen und Persischen auf das Türkischen*, in *Sitzungsberichte der Kais. Ak. Wiss.*, CXLII (1900).

E. Rossi, *Il nuovo alfabeto latino introdotto in Turchia*, in *Oriente Moderno*, IX, 1929, pag. 33–48.

E. Rossi, *Odierne tendenze letterarie e politiche in Turchia*, in *Oriente Moderno*, IX, 1929, pag. 580–590.

E. Rossi, *La riforma linguistica in Turchia*, in *Oriente Moderno*, XV, 1935, pag. 45–57.

Abdülhak Adnan, *La science chez les Turcs ottomans*, Parigi, 1939.

Julius Germanus, *The role of the Turks in Islam*, in *Islamic Culture*, ottobre 1933, pag. 519–560; gennaio 1934, pag. 1–14.

R. Grousset, *L'empire des steppes*, Parigi, 1938.

Hasan Âli Yücel, *Ein gesamtüberblick über die türkische Literatur.* Trad. di Osman Reṣer, Costantinopoli, 1941.

INDICE

Caratteri della cultura araba (M. Guidi) . . . . . *Pag.* 5
Sguardi sulla poesia araba (R. A. Rossetti) . . . . . » 25
La poesia araba e le letterature occidentali (F. Gabrieli) » 68
La mistica araba (M. M. Moreno) . . . . . » 95
La filosofia araba (G. Furlani) . . . . . » 126
La cultura araba cristiana (E. Cerulli) . . . . . » 158
La medicina araba (T. Sarnelli) . . . . . » 176
La cultura araba presso i Turchi (E. Rossi) . . . . . » 217

FINITO DI STAMPARE DAL DOTT. G. BARDI
TIPOGRAFO DELLA R. ACCADEMIA D'ITALIA
NEL GENNAIO 1943-XXI